EDITORIAL CUADERNOS DE SOFÍA

METODOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN PARA LAS CIENCIAS SOCIALES UNA EXPERIENCIA PRÁCTICA

GABRIEL HERRERA SALAZAR

El saber de mis hijos hará mi grandeza

Colección
La s Lecturas de Amandaria

DEYCRIT Sur Repositorio

Este archivo fue compartido por el Gabriel Herrera Salazar
para ser difundido a través de Deycrit-Sur Repositorio. Cualquier tipo de
uso comercial queda estrictamente prohibido. Si comparte esta obra haga
referencia a su autor y a su editorial.
Deycrit-Sur aclara que no tiene ningún tipo de derechos sobre esta obra
a excepción de la divulgación en este medio.

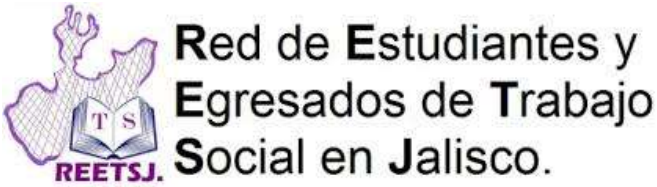
El archivo fue publicado en
http://www.deycrit-sur.com/repositorio/metodologialiberacion.html

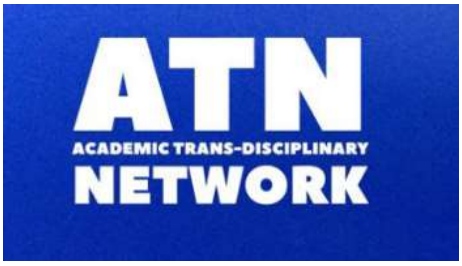
Editorial Cuadernos de Sofía

CUADERNOS DE SOFÍA EDITORIAL

Con el Agradecimiento de

"El saber de mis hijos hará mi grandeza"





Editorial Cuadernos de Sofía

METODOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN PARA LAS CIENCIAS SOCIALES. UNA EXPERIENCIA PRÁCTICA

GABRIEL HERRERA SALAZAR

Colección
Las lecturas de Amandamaria
2018

Metodología de la liberación para las ciencias sociales. Una experiencia práctica
Gabriel Herrera Salazar
ISBN: 978-956-9817-13-7
Primera Edición Abril de 2018

Portada y Contraportada
Iker Alonso Sánchez, Erik Ponce y Montserrat Zavala
Cuadernos de Sofía

Editorial Cuadernos de Sofía
www.cuadernosdesofia.com

Referencia del libro: Herrera Salazar, Gabriel. (2018). Metodología de la liberación para las ciencias sociales. Una experiencia práctica. Cuadernos de Sofía, Santiago, Chile.

COMITÉ CIENTÍFICO

DR. GERARDO ARTURO LIMÓN DOMÍNGUEZ
Universidad Pedagógica Nacional, México

DR. JUAN CARLOS MANRÍQUEZ BETANZOS
Universidad de Sonora, México

DR. ARTURO SÁNCHEZ SÁNCHEZ
Universidad Autónoma de Tlaxcala, México

DR. JUAN RUBÉN COMPAGNE GARCÍA
Universidad Pedagógica Nacional, México

DR. RIGOBERTO SÁNCHEZ ROSALES
Universidad Autónoma del Estado de México, México

DR. CRISTIAN BUCIO PACHECO
Universidad Autónoma del Estado de México, México

DR. JOSÉ MARCOS BUSTOS AGUAYO
Universidad Nacional Autónoma de México, México

DR. FRANCISCO ANÍBAL GANGA CONTRERAS
Universidad de Los Lagos, Chile

DR. ALEX VÉLIZ BURGOS
Universidad de Los Lagos, Chile

DR. JUAN GUILLERMO MANSILLA SEPÚLVEDA
Universidad Católica de Temuco, Chile

DR. JOSE MANUEL GONZÁLEZ FREIRE
Universidad de Colima, México

DR. CARLOS TULIO DA SILVA MEDEIROS
Diálogos en Mercosur, Brasil

DR. JOSÉ LUIS REYES LOBOS
Ministerio de Educación Dirección Provincial San Antonio, Chile

METODOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN PARA LAS CIENCIAS SOCIALES. UNA EXPERIENCIA PRÁTICA

GABRIEL HERRERA SALAZAR

AGRADECIMIENTOS

A Gabriela Francescoli, sin ella

este trabajo nunca hubiera visto la luz

A Angélica y a toda la familia Narciso Galicia

por mostrarme el camino de la resistencia,

la fe y la dignidad

A las organizaciones de la sociedad civil,

a las/los promotoras/es comunitarias/os,

a los antropólogos Xochitl Leyva y Axel Köhler y

a todos aquellos con los cuales coincidió mi tiempo

A la Dra. Mercedes Olivera por darnos

el ejemplo de su lucha incansable

ÍNDICE

Agradecimientos 06
Prólogo de Enrique Dussel 09
Prólogo de Juan Gmo. Mansilla Sepúlveda 10

Introducción **Gabriel Herrera Salazar** 11

Primera Parte

Introducción a la experiencia de inserción 18

Capítulo I **1.- La preinserción en la Región de Xochimilco** 26

Capítulo II **2.- Construcción del actor social** 29

Capítulo III **3.- Experimentación y/o desarrollo** 43

Capítulo IV **A manera de conclusión** 52

Segunda Parte

Capítulo I **Para una destrucción de la epistemología moderna occidental**
1.- El método científico de la modernidad occidental 68
2.- La decadencia del humanismo etnocéntrico 72

Capítulo II **Elementos para fundamentar un humanismo muy otro**
1.- La negación de la dialéctica hegeliana desde una perspectiva no-eurocéntrica 78
2.- La fenomenología como momento necesario para una ciencia ética, humanista, dialógica e intercultural 83

Capítulo III **Una propuesta filosófica para fundamental otro humanismo para las ciencias sociales**
1.- El humanismo como praxis de la liberación 90

Tercera Parte

Capítulo I **Límites de la filosofía de la liberación como propuesta teórica para la investigación social** 103

Capítulo II **Hacia una propuesta metodológica bajo perspectiva de la filosofía de liberación poscolonial** 107

Capítulo III **Transformación del sujeto en actor social** 120

Bibliografía 126

Anexos

Anexo 1 131

Anexo 2 134

PRÓLOGO

La militancia política de Gabriel lo condujo a explorar y comprender los límites de la Filosofía de la Liberación; el ascender de lo abstracto de las categorías filosóficas a lo concreto en la praxis de la liberación lo llevan a proponernos una metodología que fenomenológicamente lo acerca de manera vertiginosa a lo complejo de la realidad. En el trabajo de la experiencia práctica que teoriza y nos presenta, disecciona el difuso pasaje de lo complejo de los argumentos empíricos que atraviesan los niveles concretos de la Filosofía de la Liberación: erótica, pedagógica, política y económica.

La "metodología de la liberación" para las ciencias sociales propuesta, está escrita en el nivel donde se produce la teoría: en términos generales, es única en su género porque se encuentra fundamentada en el marco categorial de la Filosofía de la Liberación. La lectura del texto hace recordar lo escrito en la década de los años 70s, en Sociología, por el colombiano Orlando Fals Borda; o en Antropología, por el brasileño Darci Ribeiro. Guarda semejanza y distinción con ellos, pero va más allá porque desde el inicio parte de una epistemología descolonial que en dichos años aún no estaba desarrollada como lo está ahora, cuatro décadas después.

El compromiso político del científico se ve reflejado en las fronteras de la narración existencial de este tipo de investigaciones. La "metodología de la liberación" aquí descrita puede ser el comienzo para la producción de una ciencia social distinta; esto implicaría subsumir el giro epistemológico descolonial en todas las ciencias. Lo escrito por mi colega demuestra que el paradigma de la liberación no sólo se puede conceptualizar en el campo abstracto de la teoría académica, sino que también el desarrollo del concepto de la investigación científica tiene en la praxis de liberación la semilla de la cual brota una perspectiva teórica. Si es nueva, llevará años comprobar los aciertos y errores. El aporte que realiza este trabajo es válido para teorizar las praxis de liberación de las comunidades en resistencia que, al borde de la muerte, luchan por la vida.

Enrique Dussel
Profesor emérito de la Universidad Autónoma Metropolitana
México, agosto de 2017

PRÓLOGO

Leer un libro que propone un análisis epistemológico que nos permita re-visar y profundizar el logos y la techné de las metodologías de la investigación social en América Latina se constituye en un desafío ético, político y crítica, que hoy necesitamos. La investigación social hoy debe superar las raíces extractivistas desde donde para comprender que la investigación debe co-construirse intersubjetivamente para así superar viejas prácticas unidireccionales con sesgos propios del monismo metodológico difundido en la sociedad occidental. Entonces, desarrollar investigación con y no para, implica a su vez lograr lo que Eduardo Galeano decía: nosotros debemos estudiarnos nosotros y senti-pensarnos nosotros porque nadie sabe más que otros, lo que sucede es que algunos saben antes que otros por las prácticas coloniales de acceso a determinados tipos de saberes que tienen vocación hegemónica.

El mérito de este libro está en la acción investigativa que tiene como propósito principal estar al servicio del pueblo y su mundo de la vida. Situarse desde la filosofía de la liberación es una las apuestas más genuinas surgidas en nuestra América, tantas veces colonizada. Hoy a 50 años del mayo francés, 100 años del Cordobazo y a 20 años de la muerte de Paulo Freire este libro perfectamente constituye un homenaje, para estas coyunturas que buscaron pensar otro modo de ser y cambiar el mundo. La participación, la concientización de la situación límite de opresión, el diálogo simétrico entre las personas, la educación liberadora, de la misma que hablaba Nkwama Krumah en Ghana, son el eje principal de lo que se puede leer explicita e implícitamente.

Intentar superar el canon positivista y pos-positivista de las prácticas de investigación social es un acto científico irrenunciable para quienes creemos que el conocimiento no está anclado en los paradigmas occidentales que generan demarcaciones epistemológicas y metodológicas que generar espejismos y efectos respecto a la frontera respecto a lo que es cierto y aquello que no es verdadero.

Abordar la complejidad de Xochimilco, como territorio, desde donde se sitúa el libro, tal como lo plantea el autor, siempre implicará ingresar a los muchos Xochimilcos existentes: Xochimilco de los cerros, Xochimilco del centro, Xochimilco imaginado, Xochimilco urbano, Xochimilco indígena, Xochimilco rural, etc.

Juan Guillermo Mansilla Sepúlveda
Decano Facultad de Educación, Universidad Católica de Temuco
Chile, marzo de 2018

INTRODUCCIÓN

Gabriel Herrera Salazar
Sur de Ciudad de Ciudad de México

I

Me pregunto si es posible hacer un trabajo de la dimensión existencial del disidente, de un militante bastardo, de un maldito. Me pregunto si alguien estaría interesado en leer un sueño clandestino, en esta época donde está prohibido soñar, donde todo está dicho, donde las palabras están de más. ¿Quién tiene ganas de escribir? y ¿Quién está dispuesto a leer metáforas que están destinadas a permanecer archivadas en la indiferencia? El que escribe estas líneas no, no está dispuesto, salió corriendo como un proscripto perseguido, se unió a la manifestación de aquellos que reivindican su derecho a la fuga mental, a la liberación de los presos políticos, de la violencia, de la opresión, de la marginación.

Este trabajo intenta ser una carta a un amigo extranjero, a un ser que se siente exiliado en su propio país y en su propio mundo, fuera de lugar, confundido por el caos. Su mensaje intenta ser claro, pero no dice lo que realmente quiere decir, pues lo importante es inconmensurable, indecible. El rostro desnudo se esconde detrás de lo difuso, del pasamontañas, entonces, lo que se escribe en este texto o literatura, quizá se pueda escribir y decir de mejor manera.

Estas hojas manchadas de tinta intentan transgredir la hoja blanca que expresa silencio, entonces, las manchas de tinta sobre el papel son sólo símbolos que se esfuerzan por indicar lo que algún día me gustaría poder escribir en la participación política como intelectual orgánico, en la responsabilidad y corresponsabilidad ética con el otro. Es una provocación que tiene el atrevimiento de desafiar teóricamente las metodologías científicas de la investigación social fundamentadas en la filosofía del positivismo, es una especie de herejía científica. No pretende decir verdades absolutas, ni observarlas, ni medirlas, es sólo entre muchas otras: *Metodología de la liberación para las ciencias sociales. Una experiencia práctica.* El objetivo es: proponer una metodología participativa como alternativa al positivismo de las ciencias sociales, partiendo de sistematizar cinco años de trabajo de campo con grupos comunitarios en algunos pueblos de Xochimilco.

El trabajo de campo en el que participé es una experiencia, en la cual el proceso de concientización y reconstrucción de la realidad se puso en práctica. Como científico social replantee los métodos y medios con los cuales se produce teoría, ya que la subjetividad del científico no puede llegar a una objetividad pura. Así el punto de partida o localización de mi análisis tiene la pretensión de romper el cerco epistemológico de la ciencia positivista. Esta profanación científica, no pretende ser un discurso acabado, sino sólo una

propuesta a ser discutida, para un proceso de construcción a partir de las críticas con sincera pretensión de honestidad.

Para poder comprender el punto de partida de la interpretación de la realidad existencial como excluidos, fue necesario localizar el lugar desde dónde parte el discurso y su praxis de liberación. Para ello se tuvo que construir una metodología cuya lógica se desarrolla en los márgenes del sistema hegemónico, de sus normas y sus instituciones. Desde ahí, en una organización de comunidad crítica, se logro rescatar los aprendizajes y los errores de las contradicciones internas y externas de una realidad que se presentaba encubierta por la lógica del discurso del poder hegemónico.

Esta alternativa epistémica nace de los teóricos del pensamiento de la poscolonialidad y es análoga a los teóricos deconstructivistas; se suma como un nuevo momento a la tradición latinoamericana de la liberación y se presenta como una propuesta en el campo de la epistemología. Nuestra investigación parte de una filosofía con una epistemología diferente, por lo tanto, sus resultados en la práctica social son otros[1]. La facticidad del trabajo de campo sirvió de aprendizaje para poder mostrar la pertinencia de este marco teórico "trasmoderno"[2] y proponerlo como alternativa análoga a los trabajos posmodernos[3].

El discurso formal de la investigación se despliega desde la perspectiva de la tradición de la Filosofía de la Liberación latinoamericana, la cual lanza la crítica a la centralidad unilineal e inequívoca de la "civilización universal" (cultura occidental). Desde esta posición teórica se entiende que la interpretación de la realidad realizada por los oprimidos genera acciones para sobrevivir por medio de una razón crítica-liberadora. Esta praxis liberadora se lleva a cabo como proceso de deconstrucción real de los sistemas de dominación, ya que, la subjetividad del científico/a inevitablemente asume una posición ética y política en su praxis cotidiana.

---

[1] Es una puesta en práctica de lo aprendido con el giro decolonial, como lo propuesto por Santiago Castro-Gómez, Walter Mignolo, Enrique Dussel y Paulo Freire. Comprobamos empíricamente sus alcances, límites y aciertos.

[2] Para Dussel: "Lo <<trans-moderno>> no es el último momento crítico y debilitante –pensando en el *pensiero debole* de Gianni Vattimo- de la modernidad, sino que es un proceso auroral, un primer momento de un acontecer *más allá* que la Modernidad. Surge desde la *nada* de la cultura hegemónica, desde el *no-ser* de la Modernidad, desde el *más allá* del límite de su ontología; surge desde la *exterioridad del Otro*, de la otra cultura, la que nunca fue occidental. Por ello, el desarrollo de esa posibilidad del Otro es una *imposibilidad* de la Modernidad. Es <<*trans*-(moderna)>> porque viene *después* en el tiempo, porque viene *desde afuera* en la especialidad sistémica, y porque *va hacia* una cultura futura pluriverbal, por una vía que recorre un camino *por fuera* del proceso que desarrolló la Modernidad". (Dussel, 2007a: 211)

[3] Intento transontológicamente ir más allá de trabajos como los de Renato Rosaldo o Michael Taussign, que me han servido de inspiración por su parte emocional y su compromiso político con la realidad social.

Mi intención es proponer una metodología alternativa para realizar trabajo de campo que rompa con las limitantes del cientificismo que se presume neutral y objetivo, con la pretensión de dar continuidad a la argumentación teórica de la lucha de liberación en las ciencias sociales de los países de la periferia, de las víctimas, de los oprimidos. No pretendo argumentar racionalmente para después repetir acríticamente las teorías y métodos de pensadores fuera de la realidad de nuestros países periféricos.

La investigación social desde esta opción, implica un compromiso político en el investigador, así como corresponsabilidad con las personas de comunidad, deja el objeto de estudio como algo descontinuado para dar mayor énfasis a las comunidades intersubjetivas como grupos de seres humanos no objetivables y con esto se construye un nuevo tejido social. La metodología se propone como alternativa y abierta, se expone para crear un diálogo crítico que ayude a transformarla según las circunstancias de cada localidad, sin perder la tradición crítica heredada.

En la primera parte del presente trabajo se describe la experiencia vivida en el trabajo de campo. En la segunda parte se hace un análisis del discurso filosófico, se crean argumentos con los cuales se deconstruye la epistemología de la modernidad occidental, se delimita el punto de partida teórico y se sitúa la problemática en la crítica a los fundamentos filosóficos sobre los cuales se construyó la ciencia moderna, que aún en nuestros días se sostiene bajo supuestos teológicos. En la tercera parte se hace una interpretación crítica del trabajo de campo y de la propuesta teórica utilizada.

El presente trabajo está basado en una experiencia directa y está dirigida a los futuros investigadores sociales como una propuesta alternativa a las metodologías que parten de la epistemología positivista, aclarando que no es un trabajo con verdades absolutas; sino solamente una propuesta a ser construida por diferentes actores sociales. Es decir, ofrece a los/as jóvenes científicos/as sociales, materiales, elementos, herramientas o reactivos, para acceder a la compleja realidad de nuestros pueblos latinoamericanos y periféricos del mundo.

Con este pequeño trabajo queremos demostrar que se puede utilizar la investigación científica como medio para crear conocimiento que esté al servicio del pueblo. Escuchar al pueblo implica ponerse en el lugar del joven alumno/a, esto lo podemos lograr siempre y cuando seamos capaces de romper los cercos epistemológicos de la ciencia hegemónica cómplice de la explotación y muerte de la naturaleza y de la humanidad.

Desde esta perspectiva, la investigación y la metodología que se presenta, solamente son instrumentos o medios para alcanzar un fin que es mucho más importante y que rebasa por mucho a la investigación teórica o académica, ya que, su importancia radica no solamente en una orientación para la investigación social, sino que tiene la

pretensión de trasformar las estructuras de dominación y la injusticia de manera real en la vida material. Es decir, la decolonialidad y la liberación, para nosotros es una cuestión de vida o muerte y la investigación académica es, entre muchas otras, una mediación para lograr el fin último: la liberación en todos sus campos para que la humanidad en su totalidad viva con dignidad y justicia material, nuestra lucha es por la vida.

II

En el año 2001, después de pasar por la Ciudad de México la comandancia del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), decidí aprender en la práctica la Filosofía de la Liberación. Motivado por el frente guerrillero, en septiembre del año 2001 me incorporé como militante a los organismos de la sociedad civil organizada para comenzar un proceso de aprendizaje con aquellos actores que habían participado en los movimientos sociales que fueron perseguidos por el Estado mexicano en las décadas del setenta y ochenta; la obligación ética por los pobres no se había caído con el socialismo real, sino que hermanaba y unía a los diferentes frentes de liberación que luchaban aisladamente por justicia, autonomía y dignidad.

La resistencia, militancia e ideales de liberación heredados de mi familia, hacían que tuviera una pequeña esperanza en que los postulados de las revoluciones históricas y las luchas clandestinas no estuvieran del todo derrotadas, me aferraba a los comunicados de la comandancia del EZLN y su lucha por una vida digna.

Mis aproximaciones teóricas de aquellos momentos intentaban criticar a los filósofos de academia que realizaban abstracciones de enunciados lógicos sin tener como referencia lo real de la realidad, las teorías supuestamente “científicas” no eran neutras y carecían de facticidad. Desde la perspectiva de la Filosofía de la Liberación, la puesta en práctica pretende dar mayor énfasis a las comunidades intersubjetivas como grupos de seres humanos no objetivables.

Sumergido en el límite de la desesperación afloraron en mi pulsiones suicidas con cierto grado de conciencia social; hoy con todo lo vivido he aprendido que la pulsión de muerte es una manera de reafirmar la vida. Buscando señales de vida entre los escombros, me decidí a comenzar una lucha foquista, idea loca y anacrónica, pasada de moda para mis contemporáneos de generación, según muchos era un idealismo “trasnochado”; con el viento en contra y avanzando a contrapelo, la praxis de liberación era la única razón que le daba un poco de sentido al sin-sentido del caos de mi existencia. Era una elección impulsada por la angustia entre cortarme las venas o ese ideal de futuro mesiánico que el conservadurismo tacho de “inmaduro”.

El grupo en el que me incorporé estaba formado en su mayoría por mujeres, en el intercambio de concepciones del mundo y proyectos de liberación quedó claro que la

lucha armada era una entre muchas otras, no era la más importante, sin embargo tampoco se descartaba, era un medio estratégico para un momento anárquico de destrucción, no un fin en sí mismo, ni el fin último. Muy pronto me fui percatando que había mucho trabajo pendiente por hacer y muy pocas manos para realizarlo.

La experiencia práctica se realizó a través de una ONG que tenía como estrategia en aquel momento, iniciar procesos de resistencia en comunidades de la Ciudad de México. Se crearon una serie de alternativas económicas insuficientes para resolver el problema de fondo de la desigualdad social; sin embargo, lo aprendido con la gente de comunidad nos permitió comprender que la posición ético-política es fundamental en la transformación a largo plazo de la situación mundial.

Fueron cinco años de capacitación-investigación en la acción. Mi colaboración con ONGs, decantó en la construcción de grupos de base comunitaria. En el trabajo de inserción desarrollado en las montañas de Xochimilco, no todo salió como esperábamos. En todo el proceso hubo constantes confusiones, errores y desánimos, quizá no logramos lo que queríamos idealmente: una transformación profunda que generara alternativas de desarrollo comunitarios para la construcción de otro mundo posible. Nos equivocamos como todo humano en el aprendizaje constante, errores necesarios de seres imperfectos, nos equivocamos con amor y con el amor que da la voluntad de vivir nos levantamos para seguir caminando.

Con la crítica constructiva de mis amigas/os, compañeras/os, en la intersubjetividad del grupo y la reflexión autocrítica de mi experiencia subjetiva vivida en la carnalidad de mi existencia, puedo decir, siempre con algún grado inevitable de error, que es un hecho que no se logaron cumplir objetivos estratégicos en el campo del desarrollo económico local que permitieran impulsar transformaciones de raíz planteadas como objetivos a mediano y largo plazo. Sin embargo, tal situación no debe llevarnos a descalificar o minimizar la necesidad de un cambio estructural, es decir, la necesidad de un movimiento social anti-sistémico de las periferias locales que destruya la estructura y lógica económica del actual sistema-mundo capitalista, para crear un sistema más justo para los excluidos. Tampoco se debe demeritar el análisis de la estrategia y las tácticas de los diversos frentes de liberación, ni sus genuinos, auténticos, honestos ideales, propósitos y pretensiones de transformación. De la misma manera no se debe desconocer el esfuerzo, creatividad, sacrificio y entrega sin límites de las personas y familias que se comprometieron corresponsablemente a buscar y creer en un cambio, en un nuevo principio.

No siempre se lograron los objetivos planeados, ni se recibió lo esperado, se fue aprendiendo en la práctica. De toda le experiencia señalo solamente cuatro factores con los cuales constantemente nos enfrentamos a lo largo de todo el proceso de la experiencia de inserción, son clave para entender lo mínimo pero suficiente sobre el

incumplimiento de objetivo estratégicos: 1) la falta de recursos económicos, 2) la intolerancia a la crítica, 3) la falta del cumplimiento de principios éticos y 4) una definición política sólida de liberación. Nos faltó tiempo para cambiar nuestros hábitos que la ética del neoliberalismo nos obligó a comprar, nos faltó tiempo para madurar en la interioridad de la madre, nacimos antes del tiempo necesario, imperfectos, nacimos para no morir en el vientre, para conocer una vida digna.

Para terminar agradezco a la red de Investigadores “Academic Transdiciplinary Networt”, a la Universidad Autónoma del Estado de México y al Centro de Estudios Políticos y Sociales del Estado de Morelos A. C., por el apoyo para la publicación de esta obra.

PRIMERA PARTE

INTRODUCCIÓN A LA EXPERIENCIA DE INSERCIÓN

1.- El papel de las ONG en los países del tercer mundo

El sistema capitalista en el que actualmente vivimos tiene en su génesis el despojo histórico de los bienes materiales que necesita todo ser humano para poder vivir. Las víctimas del sistema sumergidas en la marginación, en la miseria, en la exclusión, buscan desde su negatividad vivir. Es desde la condición de subordinación donde se realiza un proceso de crítica al orden establecido, que tiene su principio en la subjetividad al desarrollar una deconstrucción de la realidad, es decir, se realiza una inversión epistemológica que consiste en la toma de conciencia de la opresión que se sufre y con una praxis de liberación se trasforma de manera real la realidad.

La interpretación de la realidad realizada por los oprimidos genera acciones para sobrevivir cuando se hace desde una razón critica-liberadora. Esta praxis liberadora se lleva a cabo como proceso decolonizador que deconstruye los sistemas de dominación y construye desde otro punto de partida una vida digna en comunidad.

Los diversos grupos de la sociedad civil hacen frente, no sólo a su problemática étnica, sino que se ven afectados por factores globales generales haciendo que se reconozcan y se articulen con otros campos de acción, generando un bloque social de mayor complejidad. Así, por ejemplo una mujer puede luchar por la libertad de género desde otra generación, pero también puede ser indígena, no-blanca, obrera, estudiante, emigrante; puede ser por ejemplo una mujer campesina perseguida por empresas trasnacionales como delincuente por defender el río y la tierra, ya que en su comunidad, llamada La Parota, esas empresas trasnacionales tratan de imponer una gran presa hidroeléctrica.

Estos nuevos movimientos sociales se reconocen entre sí y dialogan para encontrar postulados para acciones factibles que transformen este sistema-mundo en otro donde quepan muchos mundos, con miras a un desarrollo que sea ambiental, económica y culturalmente sustentable, que esté orientado por principios de una ética material que tenga como fundamento y fin último la dignidad de la vida humana con su legítima lucha por la liberación, como lo han impulsado el movimiento zapatista en Chiapas a finales del siglo XX y la Ética de la Liberación de Enrique Dussel.

El conflicto ético comienza cuando víctimas de un sistema formal vigente no pueden vivir, o han sido excluidas violenta y discursivamente de dicho sistema; cuando sujetos socio-históricos, movimientos sociales (p.e. ecológico), clases (obreros), marginales, un género (el femenino), razas (las no-blancas), países empobrecidos periféricos, etc., cobran conciencia, se organizan, formulan diagnósticos de su negatividad y elaboran programas alternativos para transformar dichos sistemas vigentes que se han tornado dominantes, opresores, causa de muerte y exclusión. Para

esos nuevos sujetos socio-históricos la coacción "legal" del sistema vigente (que causa su negación y los constituye como víctimas) ha dejado de ser "legítima". (Dussel, 1998: 541-542)

Diversos grupos de la sociedad civil hacen frente a los embates de la destrucción ecológica, económica y cultural, sin embargo, en el tercer mundo esta problemática se agrava, ya que la deuda externa que está obligada a pagar se solventa de la materia prima que se extrae de los ecosistemas. Deuda que, tiene su origen en el "pecado original del capitalismo", es decir, en el robo y despojo a través de la historia del colonialismo imperial.

En la mayor parte de los países del tercer mundo los gobiernos son corruptos e incompetentes para resolver los problemas que la sociedad tiene que enfrentar a diario, algunos gobiernos latinoamericanos han sido sensibles a estas problemáticas, el caso cubano y los gobiernos democráticos de la izquierda moderada que han ascendido al poder son muestra de ello; sin embargo, estos gobiernos siguen siendo dependientes de la dinámica del sistema-mundo capitalista. En estas circunstancias algunas Organizaciones No Gubernamentales en países periféricos se presentan como espacios con cierta autonomía que tienen el objetivo de trasformar a largo plazo las relaciones asimétricas de la sociedad[4]. Julie Fisher, en su libro *El camino desde Río,* nos hace referencia a la importancia de las ONGs de países poscoloniales.

Asiáticos, africanos y latinoamericanos padecen una serie casi interminable de enfermedades. Pero millones de habitantes de estos continentes están trabajando en centenares de miles de organizaciones no gubernamentales (ONG) con el fin de sobrevivir y forjar una vida mejor para ellos y sus hijos. (Fisher, 1998: 19)

Algunas ONGs con tendencias de transformación democrática en países periféricos hacen presión y sirven de contrapeso a la política gubernamental. Los activistas, en muchos de los casos, van tomando conciencia de las condiciones actuales del planeta en el proceso mismo de construcción de alternativas de sobrevivencia frente a la exclusión del sistema capitalista[5].

[4] En los países de las periferias se han impulsado creativamente proyectos locales en los cuales se aprende a reciclar los desechos, construir estufas ecológicas, plantar árboles en vez de talar los bosques. Hay muchas iniciativas para la creación de proyectos productivos que contemplan la sustentabilidad y la equidad de género, ya que para el año 2040 según las estadísticas la población mundial se duplicara a 10,000 millones de personas y todo parece indicar que el futuro del mundo está en la concientización de estas problemáticas, en mayor medida en las mujeres y su educación sexual para la planificación familiar.

[5] Las propuestas suelen ser muy creativas para los donantes extranjeros que lentamente van concientizándose del poder creador de estas iniciativas locales. Los cooperantes internacionales de países con poder mundial se van convenciendo paulatinamente de los grandes esfuerzos para conseguir pequeños logros con iniciativas como sembrar huertos familiares o granjas de traspatio para pasar el hambre, el rescate de la medicina tradicional como alternativa a la deficiente atención medica, cajas de ahorro solidarias para comprar productos básicos a menor precio, etcétera.

En América Latina muchos universitarios y voluntarios, influidos por la ideología de la liberación en los años sesenta bajo la metodología de la *Educación Popular* de Paulo Freire, comenzaron a construir Comunidades de Base (CB)[6]. Muchos de estos grupos de base buscaban mejorar y desarrollar la calidad de vida desde su comunidad local. Más tarde organizaciones de asistencia con fondos internacionales brindaron su apoyo. Estas CB trabajaban en sus comunidades con la participación de la población, decidiendo su manera de lucha, optando entre la radicalización o una manera más moderada de su actuar.

Hay que diferenciar también que las ONGs actuales en América Latina están divididas entre las que se disfrazan para desviar recursos de los gobiernos para corrupciones del sistema y las que son llevadas al aislamiento y más aun a ser invisibles, por todos los elementos que se tienen en contra[7]. Aún con todas estas adversidades las

[6] Los teólogos cristianos acuñaron el nombre de Comunidades Eclesiales de Base para designar a aquellos grupos de gente que en los tiempos de la Iglesia primitiva se reunía en casas particulares para hablar del fundador del cristianismo y de su mensaje liberador. Después del concilio Vaticano II (1965), las Comunidades Eclesiales de Base han florecido un poco por todas partes, pero sobre todo en América Latina. El impulso reflexivo de estos grupos cristianos hizo que las personas se organizaran desde su propia comunidad de base, es decir, es una comunidad local, que pertenece a la realidad de un núcleo pequeño que constituye una comunidad, y que tiene una dimensión tal que permite el trato personal fraterno entre sus miembros. Las Comunidades de Base (no necesariamente cristianas) se enraízan en ambientes populares y rurales, convirtiéndose en fermento de análisis de la realidad y de compromiso en la transformación de la sociedad. La Comunidad de Base es la célula inicial de estructuración social, y foco y factor primordial de la promoción de la producción, reproducción y desarrollo de la vida cultural comunitaria. Muchas bases de las guerrillas centroamericanas, vienen y tienen su formación del estudio en Comunidades de Base, varios de los que luchan por la justicia contra un gobierno es porque viven una realidad en donde ven injusticia hacia su familia y pueblo, entonces se juntan con otras personas para transformar su realidad, es una manera de buscar la liberación. Tanto en Nicaragua como en El Salvador la influencia de la Teología de Liberación fue influyente. La presencia de jóvenes sacerdotes progresistas, que se sintieron reforzados en sus convicciones después del concilio Vaticano II (1965) y las conferencias episcopales de los obispos latinoamericanos en Medellín (1968) y Puebla (1979) fue acompañada por la emergencia espontánea de las Comunidades de Base, lideradas por laicos que comenzaron a buscar soluciones sociales más justas para combatir tanto las dictaduras como la pobreza. La gran mayoría de los comandantes guerrilleros provenía de las filas de estudiantes revolucionarios de las universidades capitalinas y de las universidades Jesuitas en San Salvador y en Nicaragua. Así se originó un creciente radicalismo nutrido por raíces religiosas y mezclado por el estudio de textos de un marxismo-leninismo, corriente que comenzó a ser atractiva después de la Revolución Cubana. Entre otros, por la influencia, se crearon diferentes agrupamientos político-militares en tres países: el Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN) en Nicaragua, el Frente Farabundo Martí de Liberación Nacional (FMLN) en El Salvador y la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca (URNG) en Guatemala.

[7] Muchas de las ONGs en el mal llamado tercer mundo se sostienen económicamente por medio de recursos que llegan de países centrales por medio de organismos multilaterales y agencias de apoyo internacional que son parte funcional del sistema capitalista. Estos financiamientos son producto de la transferencia de plusvalor de los países dependientes y periféricos del sistema hacia los países "centrales" que posteriormente envían por medio de "gobiernos solidarios" recursos para realizar desarrollo en los países "subdesarrollados". No hay que olvidar que de los países explotados o "subdesarrollados" se extrae plusvalor, y se devuelve menos cantidad de recursos que el que se extrae. Enrique Dussel desde la teoría de la dependencia y desde un país periférico poscolonial como México, refiriéndose a este tipo de capital con el

ONGs en América latina representan un proceso factible para transformar a largo plazo la conciencia para una nueva política ecológica, económica y cultural.

Al sistematizar el trabajo realizado pragmáticamente con una metodología "participativa", se puede dar luz para desarrollar alternativas en la ciencia social para incrementar el desarrollo cultural en pequeñas sociedades que, sumergidas en la marginalidad, encuentran alternativas de sobrevivencia, y junto con el instrumental técnico de los medios académicos se pueden rescatar los aprendizajes aprovechando los conocimientos adquiridos en las universidades y el conocimiento popular de las personas de Comunidades de Base.

2.- Subjetividad del trabajo de campo en la investigación social

En el año 2000 había sido reprimida la huelga de estudiantes que defendía la educación gratuita, la desilusión ante la imposibilidad de una transformación de fondo en la política mexicana nos arrojó a algunos estudiantes de filosofía de la UAM a criticar las teorías sociales y a sus creadores por medio de un "nihilismo inconforme". En el año 2001, después de pasar por la Ciudad de México la Marcha del Color de la Tierra de los zapatistas, decidí colaborar como voluntario de una ONG con el fin de aprender en la práctica la metodología de la Educación Popular. Mis razonamientos suicidas de aquel momento me llevaron a asumir el sin sentido de la existencia y a decidir entregar mi vida a morir por una causa que buscara la justicia social. En mi idealismo romántico y juvenil intenté acercarme a los grupos armados que existían en el país, con el fin de unirme como un guerrillero más, o en su defecto comenzar un foco armado como lucha para la liberación, cosa que no logré, o por lo menos no como yo lo idealizaba.

Visité comunidades pobres de Chiapas, Oaxaca, Veracruz, Puebla, Estado de México, Morelos, Guerrero, San Luis Potosí y Baja California. Poco a poco me iba dando cuenta qué tan lejos estaban los textos escritos de los filósofos y de los científicos sociales positivistas de lo real de la realidad. En el proceso fui comprendiendo los argumentos de la gente, del pueblo, ellos me enseñaron, en su muy humilde y sencillo reflexionar, que en verdad preferían morir luchando que morir de hambre.

Mi colaboración con ONGs, decantó en la construcción de grupos de base comunitaria para reconstruir el tejido social. Fueron cinco años de capacitación en la

---

cual se hacen "buenas acciones", dice con respecto a los obreros de los países "centrales": "Los obreros de los países 'centrales' se han visto beneficiados por la ganancia extraordinaria y la transferencia de plusvalor de los países postcoloniales, lo que les ha llevado (como pensaba Hegel) a aceptar las condiciones privilegiadas (ya que la riqueza nacional es en promedio mucho más alta que en los países periféricos). Ahora la contradicción mayor se encuentra entre el capital trasnacional (y sus burocracias privadas) y los asalariados de los países periféricos, y, aun más, las masas excluidas de miserables desempleados (que ni siquiera son 'clase') que comienzan a 'organizarse' como *pueblo*". (Dussel, 2007b: 400)

acción. Todo aquel aprendizaje que fui apropiando junto con la gente de comunidades marginales hizo que replanteara de manera crítica los métodos de investigación científica aprendidos en la universidad. De ahí que, comencé a tratar de sistematizar los años de trabajo en campo, rescatando materiales escritos, grabaciones de videos y audio, y entrevistas; tratando de interpretar el comienzo del proyecto de organización y su desarrollo.

La experiencia empírica directa en la que participé, fue un esfuerzo de poner en práctica la Filosofía de la Liberación, la cual fui aprendiendo atreves del proceso de concientización y construcción de una nueva comunidad fundamentada en otro humanismo. Mis aproximaciones teóricas intentaban criticar a los científicos sociales de academia que realizaban abstracciones de enunciados lógicos sin tener como referencia lo real de la realidad social de aquellos momentos, ya que, las teorías supuestamente científicas no eran neutras y carecían de facticidad.

El contacto directo que tuve y tengo con las personas de las comunidades me hizo caer de lo abstracto a lo concreto de la filosofía, también provocó el replantearme los métodos aprendidos en las universidades para tratar de comprender la complejidad de nuestra realidad como país periférico latinoamericano y poscolonial, con esto fui descubriendo la sabiduría popular y también que mi subjetividad emocional es un factor sumamente determinante para asumir una posición ético-política.

La propuesta metodológica-participativa para el trabajo de campo desde esta perspectiva, busca generar un compromiso político en el investigador, así como ser corresponsable con las personas de comunidad dejando el objeto de estudio como algo secundario, dándole mayor énfasis a la práctica intersubjetiva de grupos, de seres humanos, no como objeto, buscando construir un nuevo tejido social, como lo piensa Marcela Lagarde análogamente con las mujeres, al decir: “cambios epistemológicos profundos hacen ver a la mujer como sujeto y no como objeto de investigación, sobre todo desde la perspectiva de las antropólogas”. (Lagarde, 1997: 70)

De esta manera el intelectual o científico social tendría que replantearse sus métodos y medios de producir teoría, ya que la subjetividad del científico no puede llegar a una objetividad como pretendía el cientificismo positivista.

Mi discurso se despliega desde la práctica ético-política que realicé durante cinco años en colaboración en una ONG, con compañeros y compañeras y con personas que formaban grupos comunitarios en los márgenes del sur de la ciudad de México, no sólo con pueblos originarios, sino en la periferia de estos pueblos, es decir en comunidades sumergidas en una doble negación. De esta manera se parte de la exclusión misma, ubicada en las fronteras de los discursos oficiales buscando un relato positivo como superación de la negación de la negación. Entonces, es desde la experiencia existencial

subjetiva como parte orgánica del proceso de construcción de Comunidades de Base, formadas principalmente por mujeres, desde donde me coloqué para investigar y, posteriormente teorizar con la perspectiva de la Filosofía de la Liberación.

La experiencia de campo se realizó a través de una ONG que tenía como estrategia en aquel momento, iniciar procesos de resistencia en comunidades en Oaxaca y la Ciudad de México, ya que, tenía trabajo desarrollado en Chiapas y Puebla, esto con el fin de hacer frente al llamado Plan Puebla Panamá. Las acciones estaban alineadas por dos ejes principales: equidad de género y sustentabilidad[8]. Se crearon una serie de alternativas económicas insuficientes para resolver el problema de fondo de la desigualdad social; sin embargo, lo aprendido con la gente de comunidad y el querer aprender todos juntos nos permitió asumir que la toma de conciencia y con ello la posición ético-política son hechos fundamentales en la transformación a largo plazo de la situación mundial de los países periféricos del mundo.

Me interesa de manera muy específica rescatar el proceso de deconstrucción y aprendizaje que se da en la puesta en práctica de la metodología participativa que tiene sus inicios explícitos en la Educación Popular de Paulo Freire, pero que está implícita en las prácticas liberacionistas de épocas anteriores.

La intención última como he planteado es proponer, partiendo de mi experiencia[9], un método alternativo para investigar, que rompa con los límites del cientificismo positivista que se presume neutral y objetivo, y que tenga la pretensión de dar continuidad a la argumentación filosófica de la de liberación en las ciencias sociales de los países de la periferia, de las víctimas, de los oprimidos. No pretendo argumentar

[8] La estrategia de vinculación de la ONG Enlace Comunicación y Capacitación A.C. (ECC) está modelada por varios enfoques transversales, los dos principales corresponden a género y sustentabilidad. El enfoque trasversal género lo definen como: una perspectiva de análisis que permite visualizar de manera más precisa la situación y condición de hombres y mujeres al interior de nuestra sociedad (comunidades, grupos y organizaciones sociales, redes y organizaciones civiles) las diferencias de roles y posiciones de poder que tienen en esos espacios, los beneficios a los que pueden o no acceder y las limitaciones que se establecen para cada grupo. El enfoque a sustentabilidad se describe como: una nueva ética del desarrollo que coloca a los seres humanos como centro y razón de los procesos de desarrollo. Enlace entiende el concepto de desarrollo como: lo ambientalmente sustentable en el acceso y uso de los recursos naturales y en la preservación de la biodiversidad; socialmente sustentable, en la superación de la pobreza y las desigualdades sociales, y en la promoción de la justicia y la equidad; culturalmente sustentable, en la regeneración de los sistemas de valores, prácticas y símbolos de identidad que, pese a su evolución permanente, cohesionan y dan sentido de pertenencia; políticamente sustentable, al radicalizar la democracia y garantizar el acceso y la participación de todas y todos en la toma de las decisiones públicas. Para verificar esta información puede consultarse: http://www.enlacecc.org/.

[9] La sistematización del periodo de cinco años de trabajo realizado con grupos comunitarios de algunos pueblos de Xochimilco por mediación de la ONG Enlace Comunicación y Capacitación A. C. (ECC), me ha permitido identificar cinco grandes etapas del proceso que describiré en los cuatro siguientes capítulos. Las cinco etapas contienen una serie de elementos que se entrecruzan uno con respecto al otro, pero su delimitación es con fin pedagógico.

racionalmente para después repetir acríticamente las teorías y métodos de pensadores fuera de la realidad de nuestros países periféricos, se trata de poner en diálogo una metodología alternativa y abierta que pueda transformarse, según las circunstancias de cada localidad, sin perder la tradición crítica heredada.

3.- El surgimiento de las organizaciones civiles en México

Para Alba Rabadán Figueroa y Cuauhtémoc A. López Casillas[10] las organizaciones sociales de México son herederas de las tendencias de las luchas democráticas de los médicos y el magisterio de los años 50s del siglo XX, así como de las movilizaciones y justas demandas de luchadores sociales como Rubén Jaramillo en Morelos y el Dr. Salvador Nava en San Luis Potosí.

El movimiento estudiantil de 1968 en nuestro país fue un momento histórico en el cual se da una importante transformación social que decanta en por lo menos tres diferentes estrategias para la acción política, que en la mayoría de los casos se expresó de manera pragmática, es decir, como acciones emergentes. Estas tres diferentes maneras de acción se dieron después de la brutal represión de 1968 y 1971 por parte de la dictadura del Partido Revolucionario Institucional (PRI), las cuales fueron: la vía armada, la opción por la construcción partidaria y lo que Alba Rabadán y Cuauhtémoc López llaman "la inserción social (la 'ida al pueblo')". (López, 2002: 20) Según los autores, de estas tres diferentes lógicas surgieron diversos movimientos y organizaciones sociales que en su crecimiento se fueron ramificando y que hasta hoy siguen existiendo.

La represión a las manifestaciones de 1968 y 1971 fueron leídas por amplios sectores como la imposibilidad de acceder al cambio político en el país a través de la vía legal y pacífica. Además, la todavía fresca experiencia de la revolución cubana daba ánimo y viabilidad histórica a esa alternativa. (López, 2002: 20)

En 1968 ante la dictadura del partido hegemónico en el poder, luchadores sociales se convencieron de que "sin la organización consciente del pueblo ningún cambio significativo sería posible [así se] decide acercarse a las comunidades y fomentar su concientización". (López, 2002: 20) En 1973, gracias al descontento social se da por parte del gobierno mexicano la llamada "Apertura Democrática", se hacen reformas a la ley electoral y se declara la amnistía para los presos políticos.

Bajo este razonamiento, muchas personas se insertan en sindicatos, barrios populares, o se trasladan a vivir en los ejidos, comenzando con esto las primeras experiencias en nuestro país de lo que en los años sesentas y setentas serán los antecedentes metodológicos de la investigación-acción, inspirada en los fundamentos

[10] Véase: "Germinando el futuro. Génesis y desarrollo de un proyecto institucional" en (López, 2002). Este es un libro institucional de Enlace, conocido popularmente como el "libro verde"; y (Alonso, 1988).

éticos-filosóficos de la llamada Teología de la Liberación y de la filosofía material de las corrientes revolucionarias, que optaban por la guerra popular prolongada en sus vertientes marxistas. Así surgieron diversas organizaciones en las década de los sesenta y setenta, que en el propio proceso de su construcción y consolidación se fueron definiendo y defendiendo un tipo de identidad.

A principios de los años setenta surge el Movimiento Urbano Popular organizado y guiado por demandas sociales como agua potable, vivienda, escuelas, etc. A mediados de esa misma década surge la Coordinadora Nacional del Movimiento Urbano Popular (CONAMUP) que formaba un bloque contra-hegemónico en el cual agrupaba Frentes o Comités de Lucha. Las organizaciones civiles (OC) en México surgen de una parte de la sociedad como expresión de la emergencia de una representación y participación ciudadana en contraste con la antidemocrática dictadura priista[11].

En 1984 hay una importante articulación entre las diversas OC. Después del temblor de 1985 se establecieron relaciones con muchas organizaciones urbanas que no tenían relaciones cercanas con el gobierno, así llegan a México varios organismos multilaterales y agencias de apoyo de gobiernos solidarios de diferentes países. En 1990 nace la Convergencia de Organismos Civiles por la Democracia (Convergencia), en 1992 surge el Movimiento Ciudadano por la Democracia (MCD), el Frente por el Derecho a la Alimentación y el Foro de Apoyo Mutuo (FAM).

El 1° de enero de 1994 entra en vigencia el Tratado de Libre Comercio (TLC) e irrumpe el Ejercito Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en Chiapas. En esta coyuntura las OC juegan un rol activo en la transición democrática y la conservación de la paz en Chiapas. Los desafíos planteados por los organismos civiles para la acción, hacen necesario un cambio de estrategia.

[11] Enlace surge en 1982 con la pretensión de enlazar el mundo empresarial con el mundo social, con la figura legal de “Sociedad Civil”, más tarde como “Asociación Civil”, y con muy pocos recursos al igual que la mayoría de las OC.

¿Por qué temer a la guerra? Si se tiene que morir
aplastado por la tiranía capitalista y gubernamental
en tiempo de paz, ¿por qué no morir mejor
combatiendo lo que nos aplasta?
Ricardo Flores Magón

CAPÍTULO I[12]

1.- LA PREINSERCIÓN EN LA REGIÓN XOCHIMILCO

El presente capítulo da cuenta del proceso preparatorio para la inserción en la región de Xochimilco. Se encuentra integrado por dos apartados. En el primero se comparten los detonantes que dieron origen a la propuesta de regionalización. En el segundo se hace un panorama de la propuesta del desarrollo local.

1.1.- Una lectura geopolítica. Los detonantes y puntos de partida

A finales del siglo XX se registraron en México eventos políticos como la entrada en vigencia del Tratado de Libre Comercio (TLC), la aparición del EZLN en Chiapas y la derrota del PRI. En los primeros años del siglo XXI se planteó un plan que pudiera revertir las condiciones de pobreza y la marginación históricas vividas por los pueblos que habitan Centroamérica. Teniendo como argumento la gran desigualdad e injusticia social, el Gobierno de México lanzó una iniciativa llamada Plan Puebla Panamá (PPP) y actualmente Proyecto de Integración y Desarrollo de Mesoamérica que, a su decir, buscaba "el desarrollo regional". Esta iniciativa abarca los nueve estados del Sur-Sureste de México y a los siete países del Istmo Centroamericano. Sumada a esta iniciativa, se difundió en nuestro territorio, la propuesta del Acuerdo de Libre Comercio de las Américas (ALCA).

El Plan argumentaba como ideas centrales lo siguiente: 1) la superación de la pobreza mediante el impulso al desarrollo económico, para lo cual se requiere de **inversión productiva,** 2) incremento sustancial de la inversión productiva de organismos multilaterales y naciones desarrolladas, así como de **inversión privada** y 3) **inversión productiva necesaria en infraestructura básica** (educación, capacitación, transporte, logística y telecomunicaciones), como factores **fundamentales de la competitividad de las empresas**[13]**.** Esta política vertical del capitalismo es llevada hasta el desarrollo local alienándolo y haciéndolo funcional al sistema[14].

---

[12] Quiero agradecer a la Mtra. Violeta R. Núñez Rodríguez por la información proporcionada, el trabajo de investigación y primera redacción de este primer capítulo.

[13] Ideas centrales del Plan Puebla Panamá, 5 de noviembre de 2001, formuladas en el documento: Presidencia de la República, *Informe de avances y perspectivas*.

[14] Las ideas centrales vislumbraban la continuidad de una estrategia de "desarrollo" seguida a nivel nacional: el modelo neoliberal. El medio para superar la pobreza se reducía a la inversión productiva y a la infraestructura básica necesaria para la competitividad de las empresas. Nunca se habló entre otras problemáticas de las diferencias, posiciones y proyectos que existen sobre el tema: desarrollo, derivadas de

Estas propuestas de "desarrollo", que de entrada se vislumbraban como la pérdida de soberanía y la continuación del modelo capitalista de globalización neoliberal, dieron pauta para que diversas organizaciones, investigadores, académicos y grupos afectados iniciaran un análisis de lo que estas propuestas eran y de sus implicaciones. Como resultado del análisis del megaproyecto planteado por el PPP se planteó como necesario y de gran importancia el reposicionamiento político de las organizaciones civiles[15].

1.2.- Desarrollo local con perspectiva regional

Lo local es entendido dentro de un marco global, porque ningún territorio se encuentra aislado ni al margen de una lógica emprendida y estructurada globalmente. Por esto, de forma concreta, los espacios locales son abordados considerando la estrategia global imperante y dominante: el neoliberalismo. Además, entender y comprender que en todo territorio está presente esta política neoliberal, permite encaminar y enfocar la acción desde lo local hacia la construcción de espacios de resistencia[16], de contrapoder y de transformación social desde los diferentes actores allí presentes. Asimismo, estos territorios son vistos y vividos como espacios de articulación y organización social, es decir; lugares donde se promueve y facilita la construcción de los actores sociales.

Se evidencía entonces que pueden existir espacios desde abajo[17], donde se haga frente y se vayan edificando alternativas a este modelo actual[18]. Lo global encontrará que

---

la diversidad económica, ecológica y cultural presente en nuestro país; de la participación política real de los pueblos y su ciudadanía étnica en la construcción de esta estrategia de desarrollo, de la construcción de poderes locales, de la inversión en desarrollo científico y tecnológico, de la participación de un Estado socialmente responsable, de lo indispensable de la inversión pública en educación; no como infraestructura básica para la competitividad de las empresas, sino como motor de una verdadera transformación social en cualquier nación. Todo esto contrario a las políticas neoliberales.

[15] Frente a esta idea, y pensando en la posibilidad de impulsar un corredor que articulara diferentes proyectos de desarrollo alternativo y promoviera la construcción de actores sociales, Xochimilco se consideró como punto estratégico, debido a que se encontraba ubicado en una zona rural de la Ciudad de México. A decir de la dirección de ECC se pensó lo siguiente: “Si estamos en Puebla y estamos en Chiapas, por qué no pensar que Puebla puede vincularse a Xochimilco -la zona más rural de la Ciudad de México, territorialmente pegada a zonas campesinas- y establecer un corredor desde ahí hasta la Mixteca Oaxaqueña, en conexión con Chiapas”. (Enlace, 2004) Así entonces se imaginó que Chiapas, Puebla, Oaxaca y Xochimilco serían regiones articuladas que podrían ser parte de una semillita generadora de una transformación social, un corredor de resistencia, sin embargo, no era muy claro si dichas estrategias pretendían ser anticapitalistas o simplemente funcionales.

[16] ¿Acaso se puede hacer resistencia con financiamiento del Gobierno?

[17] El “desarrollo desde abajo” en la perspectiva de ECC tiene relación con las instituciones y financiamientos del Estado entrando en contradicción con la supuesta lógica de contrapoder, muy diferente es la autonomía pretendida por el EZLN que es más cercana al contrapoder.

[18] Esto significa que tal modelo no podrá avanzar de la misma manera en todos los territorios del planeta, ya que habrá resistencias diversas desde los espacios locales; cuyo impulso es alentado por la existencia de un mundo inequitativo e injusto, el cual camina hacia la construcción de un imperio (de ahí las guerras y el intento de control de los recursos estratégicos como el petróleo, agua, gas).

desde lo local se construyen proyectos de desarrollo diferentes que, de manera forzada, tendrá que mirar y considerar para su avance; es decir, no sólo lo global influye en lo local, también lo local trastoca lo global[19]. El objetivo guía para la praxis entonces era promover el desarrollo local[20] mediante la regionalización con el fin de propiciar la transformación social desde y con los actores sociales del territorio.

[19] La estrategia de regionalización de ECC, que se venía emprendiendo desde 1996, implicaba que el quehacer y los objetivos de la organización se enfocaran en el trabajo de promoción del desarrollo local en regiones y con sujetos particulares.

[20] Acerca del concepto de lo local, ECC ha fijado la siguiente posición: "lo local no es la localidad propiamente, ni es la delimitación geográfica de una comunidad, tampoco necesariamente alude al municipio; lo 'local' es un profundo proceso social de apropiación de espacios territoriales por parte de los diversos sujetos que los habitan, que va más allá de las configuraciones morfológicas que conforman dicho espacio[...] lo local, tiene que ser entendido como el espacio que tiene múltiples dimensiones y determinaciones político-administrativas, económicas, sociales y culturales, ecológicas, cuyos linderos no coinciden entre sí, ni en lo físico/territorial". (Enlace, 2001c)

La primera cosa que debe hacer un revolucionario
que escribe historia, es ceñirse a la verdad
como un dedo en un guante.
Ernesto "Che" Guevara

CAPÍTULO II

2.- CONSTRUCCIÓN DEL ACTOR SOCIAL[21]

El siguiente capítulo da cuenta de la posición ontológica con la cual se sistematizó la experiencia empírica en comunidad. Se narra la primera fase de inserción y la incorporación de promotores para conformar un grupo de intervención.

2.1.- Nuestra propuesta de sistematización para la experiencia de inserción en comunidad

La siguiente redacción está cargada de subjetividad, o mejor dicho, de subjetividades relacionadas entre sí, más que de la objetividad que algunos "científicos" e investigadores presumen[22]. En nuestro caso la ciencia no es neutra, ni imparcial, nunca lo ha sido. Para nosotros no hay objeto de estudio, sino personas interrelacionadas que tienen nombre y apellido, que jamás las vamos a utilizar como a un objeto; sino que las vamos a situar como a un sujeto con su justa *dignidad*[23]. Nuestra posición al ir redactando esta sistematización, es desde la pobreza de la comunidad misma. Hemos caminado en la reconstrucción del tejido social al ir creando las condiciones materiales para la comunicación y el acuerdo, propiciando la objetividad comunitaria.

Para nosotros vivir en el mundo no nos hace diferentes a nuestros hermanos africanos, asiáticos, o europeos, lo que nos hace diferentes es haber nacido en la Ciudad

[21] En este trabajo debemos de poder distinguir entre sujeto y actor, ya que, el sujeto es actor en diversos campos prácticos de la vida cotidiana. El sujeto que es actor en el ámbito social, lo denominaremos actor social, el cual es agente de transformación cuando incide como actor que tiene participación activa en el campo político, por medio de instituciones como son: Movimientos sociales, Asociaciones civiles o Partidos políticos.

[22] En la parte teórica o segunda parte analizaremos con mayor detalle la supuesta "objetividad" del positivismo de las ciencias sociales y sus consecuencias prácticas mediante argumentos filosóficos.

[23] En esto radica toda la diferencia de mi reflexión ética en comparación con la ética que propone Carlos Núñez en su libro *La revolución ética,* que se reduce a un conjunto de valores. Véase: (Núñez, 1998). Guiado por la tutoría de Enrique Dussel, para mí es necesario ir más allá de la ética de valores que propone Núñez, porque sólo se le puede asignar valor a objetos útiles, producto de la razón instrumental. La vida humana no es objetivable, no es un objeto al que le asignamos valor por su utilidad, es por esto que es necesaria una ética material, guiada por una razón muy otra, que recupere la *Dignidad* de la vida humana, entendiendo ésta en su definición y contenido material, como se construye entre las filas del el EZLN. Para mayor profundidad sobre esta reflexión que intenta un dialogo con Núñez, se puede consultar mi libro: (Herrera, 2015), donde se dan elementos para una crítica a las éticas formales o de valores como la propuesta de Carlos Núñez, que tiene sus fundamentos en Kant.

de México, es vivir en la zona sur, porque no es lo mismo aprender a sobrevivir en la selva, en el desierto, en la sierra, en el campo, en una ciudad con poder mundial, que en la decadente ciudad de México. “No es lo mismo nacer en el Polo Norte o en Chiapas que en New York”. (Dussel, 2001: 14)

Hay quienes aún todavía hoy creen que la construcción de una cosmovisión mítica no depende de dónde o cómo se viva, creen que no es necesario hablar de los sentimientos o los padecimientos subjetivos del actor, para saber cómo se utilizan en esa cultura los conceptos con los que se expresa. Nosotros creemos que hay que saber callar, para poder oír la voz de vida de aquel que está más allá de nosotros, que se revela como epifanía y clama justicia por medio de su rostro gastado por el sol y el trabajo diario, o como el filósofo Enrique Dussel dice:

La fenomenología, como su nombre lo indica, se ocupa de lo que aparece y cómo aparece desde el horizonte del mundo, el sistema, el ser. La epifanía, en cambio, es la revelación del oprimido, del pobre, del otro, que nunca es pura apariencia ni mero fenómeno, sino que guarda siempre una exterioridad metafísica. El que se revela es trascendente al sistema, pone continuamente en cuestión lo dado. La epifanía es el comienzo de la liberación real. (Dussel, 2001: 35)

Nosotros creemos que es necesario hablar nuestra palabra, revelar nuestra vida como promotores, como comunidad, hablar de su historia, de su cultura, de su raíz anterior a su nacimiento, de su crecimiento, de su siempre posible e inevitable muerte y su renacimiento como flores sobre chinampas.

Por otro lado me parece imposible poderme desligar de mi subjetividad, ya que al ir escribiendo estas líneas lo hago bajo los prejuicios de un ser humano, por lo tanto, la visión que se vierte es una entre tantas otras ¡he ahí mis limitaciones! [24] Como es ya sabido, el problema en la historia no es la historia que acontece, sino el problema es de quién y cómo la cuenta, depende de la posición vivencial del historiador.

La vida de la ciudad en su agonía decadente, en su velocidad que intenta recuperar el tiempo perdido, en su violencia y su smog, nos hace parecernos a ella, vive con una enfermedad que la mata, su cáncer es alimentado por la suciedad de la política de arriba, por la corrupción, la ambición, el autoritarismo y la soberbia. Actualmente la globalización nos mata de la manera más sutil. El sistema capitalista nos alcanzó en las conciencias. Con el cerebro alienado, viajamos a nuestra condena por el tan famoso “metro” y su versión hermana, el “metrobus”; medios que transportan a los esclavos. Por los subterráneos, debajo de la ciudad, en las cloacas, podemos ver el asesinato de la ciudad que la ideología neoliberal pretende ocultar, que dice no ver, que no existe en su cinismo. Esta sutil guerra

[24] Mi redacción pretende integrar bajo entrevistas y reuniones una mayor amplitud en la voz de su construcción. El pertenecer a la comunidad de promotores que incidimos en Xochimilco, no me hace expresar todas las voces que están participando.

nos deja sin voz, y de silencio en silencio nos vamos ignorando, nos vamos volviendo instrumentos utilizables sin rostro, objetos de uso y cambio. Caminamos por la ciudad como si no existiera nadie más que ese demoníaco, maldito y asesino "yo". Atrapados en nosotros mismos, no vemos los diferentes rostros del abuelo que nos pide limosna. En esta falta de principios éticos, también nos hacen olvidar la historia, nuestra historia.

2.2.- La inserción

En el año 2001 se da inicio a la primera fase de abrir la región de Xochimilco. La iniciativa más que un hecho, era un reto. Un equipo[25] se inserta con la idea de iniciar un proceso de regionalización y reposicionamiento, tratando de formar organización desde los grupos comunitarios de la sociedad civil, para poder incidir políticamente en la parte sur de la ciudad, cerca de la sierra del Chichinautzin.

En 10 de marzo había pasado por Xochimilco la comandancia zapatista en la histórica Marcha del Color de la Tierra, llegando a la tribuna de la cámara de diputados el día 28 de marzo, creando a su paso una muy grande y fuerte movilización de la sociedad civil. El 25 de abril del 2001 se vota en la cámara de senadores la llamada Ley Indígena, los legisladores del PAN, PRI y PRD, dan la espalda a la propuesta de la COCOPA, convirtiendo los acuerdos de San Andrés en letra muerta.

La estrategia de inserción consistía en realizar un diagnóstico participativo, vía los centros comunitarios[26] llamados Servicios Comunitarios Integrados (SECOIs)[27], el diagnóstico consistía en hacer ver a las comunidades sus fortalezas pero también sus debilidades, y el equipo operativo sólo funcionaba como facilitador para este reconocimiento[28]. No era un diagnóstico teórico "objetivo" hecho desde fuera, sin conocimiento encarnado ni empírico de lo real de la realidad cotidiana de la gente, sino desde abajo. Así la metodología de inserción que se utilizó, es participativa y crítica[29] a la manera de la Educación Popular propuesta por nuestro pedagogo brasileño Paulo Freire al

[25] El grupo inicial ECC para la región conformado por tres personas, estaba coordinado por el Ing. Mariano Salazar. En el mes de julio, llegan a los centros comunitarios de Xochimilco.

[26] Los centros comunitarios son espacios culturales de las delegaciones políticas del Gobierno de la Ciudad de México en los cuales se imparten talleres de capacitación a las personas que habitan las colonias a su alrededor. Se accedió a estos centros por la relación que existía entre el gobierno perredista de Xochimilco y el entonces Director General de Enlace, Lic. Cuauhtémoc López.

[27] Los SECOIs, son conocidos popularmente por los pobladores como centros comunitarios, llamados así en un principio, posteriormente adquirieron el nombre de SECOIs.

[28] El primer paso de la metodología para la inserción era básicamente sacar un FODA (Fortalezas, Oportunidades, Debilidades y Amenazas). Este autodiagnóstico fue construido con la participación de las personas que operaban como instructores de diversos talleres en los SECOIs, concluyendo con un plan de trabajo anual para los centros.

[29] Se tiene que distinguir que una "inserción participativa" en comunidad no es equiparable a una Investigación-Acción Participativa (IAP), en el mejor de los casos es una parte subsumida en la IAP, que veremos brevemente en la tercera parte del presente trabajo.

decirnos:

Cuanto más descubren, las masas populares, la realidad objetiva y desafiadora sobre la cual debe incidir su acción transformadora, tanto más se "insertan" en ella críticamente. (Freire, 1991: 45)

2.3.- Proximidad. El primer encuentro cara-a-cara

El siguiente paso consistía en hacer el diagnóstico de la comunidad y quienes lo realizarían serían las personas capacitadas de los centros comunitarios, ya que pertenecían a las comunidades, esto con el fin de visualizar la problemática comunitaria y mejorar los servicios ofrecidos.

El equipo estratégicamente pensaba que el acercamiento y el contacto con los SECOIs, los iban a poner cara-a-cara a la gente de las comunidades. Sin embargo, se percatan de que los instructores de los centros no querían salir a realizar el diagnóstico a la comunidad, y esto ponía un obstáculo en la segunda fase del proceso de inserción, ya que, los tres elementos del equipo eran insuficientes.

Obligados a cambiar de estrategia, lanzan una convocatoria[30], para aquellos que estuvieran interesados en colaborar en la realización del diagnóstico comunitario a cambio de una beca mensual. Así se integran los primeros promotores comunitarios.

2.4.- Capacitación en la acción, pragmática u ortopraxia

En septiembre del 2001 se integran al equipo de promotores provenientes de los SECOIs seis mujeres para realizar el diagnóstico, todas vivían en Xochimilco. En ese mismo mes nos incorporamos otras dos personas[31]. Nuestro equipo quedó conformado por once personas, cada una con un entendimiento diferente de lo que era el trabajo a realizar[32]. La experiencia de realizar trabajo en comunidad por parte de los promotores era nula. El reto

[30] Se puso como requisito que fueran personas que participaron en el autodiagnóstico de los SECOIs.

[31] La estructura jerárquica de Enlace está dividida oficialmente por lo menos en cuatro niveles, que conforman lo que llaman la Asamblea General Institucional con la cual se hace la toma de decisiones institucionales. En lo más alto de la estructura vertical (la cual refleja el posicionamiento institucional), de arriba hacia abajo, en el nivel I se coloca a la Coordinación Estratégica Interregional; en el nivel II la Asamblea de Socios y el Consejo Asesor; en el nivel III el Equipo Coordinación Institucional; en el nivel IV los Equipos Regionales. Lo que no aparece descrito oficialmente es que en un nivel V se tendría a los Promotores de la región o promotores A; y en nuestro caso, es decir, de los promotores que nos insertamos Xochimilco estaríamos ubicados en un escalón más abajo en un nivel VI y se nos denominaría promotores comunitarios o promotores B, en una especie de promotores de segunda; y en la base de la pirámide en un nivel VII estarían las personas de los grupos comunitarios. Ver organigrama en: http://www.enlacecc.org/.

[32] Más que simpatizar o entender qué implicaban los proyectos de una ONG, era vincularnos con esta organización como una alternativa económica y de sobrevivencia en la ciudad. La necesidad de entender la transición política en la ciudad, más que ser una estrategia, era una necesidad circunstancial, fuimos aprendiendo en la práctica.

era conformar un equipo, que fuera capaz de construir comunidad. Comenzamos a participar mediante la "capacitación-acción"[33].

De septiembre a diciembre del 2001 se realiza todo el diagnóstico de las comunidades, que consiste en recorridos y encuestas en los cuatro pueblos con mapa en mano, calle por calle, observando cuales eran las colonias o asentamientos con más carencias[34]. Se levantaron 1128 encuestas detectando las principales problemáticas, y lo más importante, la voz de la gente, que por medio de la encuesta da su opinión sobre su participación comunitaria. Por medio de estas mismas encuestas se pudo identificar que los principales problemas radicaban en lo económico, la salud y la educación.

El 13 de diciembre se entregan los resultados de las encuestas en el "1er. Encuentro comunitario", con el cual se cierra la primera etapa de inserción. Quizá a esta primera etapa de autodiagnóstico del equipo y diagnóstico[35] de las comunidades debiera llamarse de re-conocimiento y re-adaptación al territorio. Es la primera lectura de lo que es Xochimilco, es el primer acercamiento a lo que será la comunidad. El equipo promotor tardará algunos meses para conformarse de manera más sólida.

En esta primera etapa la apariencia de lo que es Xochimilco todavía no deja ver con claridad el fondo de su real problemática. Se aprendió a re-conocer a Xochimilco, a moverse en Xochimilco, a ser parte de Xochimilco.

2.5.- El replanteamiento de la inserción

En el transcurso de los tres primeros meses del 2002, se decide buscar un lugar más amplio. La nueva oficina le facilitó al equipo de promotores la construcción de su crecimiento e identidad.

Parte de la estrategia para formar grupos en esta etapa era salir a convocar a reuniones en los centros de los pueblos, se llegaba a las siete de la mañana y se invita a las reuniones por medio de megáfonos. "Empezamos a convocar en los centros de los

[33] La "capacitación-acción" consistía en educarnos los viernes en reuniones de medio día y repetir lo aprendido en la comunidad la siguiente semana, de tal manera que al ir construyéndose el equipo, simultáneamente, de manera análoga, el equipo fue conformando una comunidad.

[34] Para tener una mejor organización para el reconocimiento del territorio, el equipo se dividía en dos: la coordinación de la zona oriente y la zona de la montaña. Los promotores se agrupaban en parejas con la finalidad de abarcar las diferentes zonas marcadas en el mapa. Desde un principio se tenía la intención de formar equipo, darle una estructura para que fuera capaz de asumir responsabilidades y hacer un trabajo con mayor análisis y reflexión dialógica.

[35] Para aquellos que se han encargado de profundizar la investigación-acción participativa, el presunto diagnostico participativo, no fue participativo, ya que las comunidades no participan en su elaboración, ni están involucradas directamente, sino que sólo se puede considerar encuestas de opinión.

pueblos, a que la gente llegara ahí para juntarse con nosotros. Nadie llegaba."[36] Ante esta situación se revisan los mapas y se decide hacer nuevos recorridos por los pueblos y sus zonas periféricas, esta vez fuimos hacia los sectores más marginados, más empobrecidos, para definir en qué comunidades nos íbamos a insertar.

Los promotores tenían un acercamiento al territorio con precisión de su ubicación y conocimiento de su situación económica y cultural. Los promotores fueron los "sentidos" que guiaron hacia las comunidades más alejadas de los centros de los pueblos. En febrero se hace todo un trabajo de análisis y valoración sobre los diferentes escenarios territoriales. Se eligen en consenso a tres comunidades de las más empobrecidas por pueblo[37].

El segundo recorrido de reconocimiento territorial, lo realizamos por comunidades marginales y periféricas a principios del año 2002, esto nos hizo replantearnos a nivel personal nuestra práctica social. Ver y descubrir la "otra cara" de Xochimilco nos puso frente a la verdadera situación de exclusión.

El subir los cerros caminando para encontrar una comunidad que no existía en los mapas, hizo a nuestro cuerpo endurecerse, pero no sólo el cuerpo, sino también el ánimo. Saltaron a nuestros sentidos las grandes diferencias de la apariencia del Xochimilco céntrico, al Xochimilco de los cerros, de la ciudad urbanizada, a la ciudad semirrural, el re-encontrarnos en una ciudad con esos contrastes nos hizo cuestionar nuestra praxis.

A partir del mes de marzo se comenzó a "picar piedra", se convocaba por medio de carteles y se voceaba con megáfonos por toda la comunidad. No había aparentemente grupos organizados o grupos de trabajo. Lo que sí había eran líderes, que de una u otra forma la gente de la comunidad los conocía y nos mandaba con ellos; pero desde un principio nuestra intención de abrir comunidades no era para dar más reconocimiento a estos "lidercillos", sino formar grupos que fueran capaces de tomar decisiones colectivas para el beneficio de la comunidad y no para seguir manteniendo prácticas de poder manipuladoras, que el antiguo régimen priísta había introyectado por medio de sus mafias y corrupciones en las personas durante la dictadura de 70 años.

Llegábamos una media hora antes de la hora de la reunión e invitábamos casa por casa a nuestra asamblea. Muchas personas no nos abrían, algunas inmediatamente nos decían que no les interesaba, otras nos decían que sí irían pero nunca llegaban, la mayoría de las personas que acudían lo hacían para ver que íbamos a regalar y nos preguntaban sobre el partido político al que pertenecíamos. En estas condiciones poco a poco se fue conformando con muchas dificultades un grupo menor de diez personas por cada

[36] Mariano Salazar durante la entrevista colectiva de sistematización el día 11 de junio de 2004.

[37] Los pueblos elegidos fueron: San Andrés Ahuayucan, Santiago Tepalcatlalpan, Santa Cruz Acalpixca y Santiago Tulyehualco. Ver anexo 1.

comunidad.

La respuesta que nos daban las personas en su rostro era de desconfianza, nos preguntaban sin palabras que era lo que tramábamos realmente. La desconfianza de la gente para nosotros era algo con lo que más combatimos, y no era para menos; pues se creía muy poco en poder transformar la práctica que durante años se había acostumbrado y se había creído como natural.

Las personas de la comunidad de Cuayuca,
en la presentación del trabajo en el pueblo de Santa Cruz Alcalpixcanen el año 2002

Lo más enriquecedor de aquellas reuniones eran los últimos minutos en los cuales la gente nos expresaba su palabra, su sentir acerca de lo que nosotros planteábamos. En esas pláticas informales nos enterábamos de su lucha por un espacio para vivir, de su peregrinar hasta la ciudad por una mejor condición de vida, de la soberbia y la avaricia de sus líderes, de las mentiras de los gobernantes y de todo político corrupto, de lo difícil que era organizarse, de lo difícil que era creer en una transformación social[38].

[38] En estas primeras sesiones salió una red de personas con intereses políticos y económicos, a la cual tuvimos que evitar. Esta red, al ver que nuestra propuesta era de educación y proyectos productivos en pequeña escala, sin tener que ver con algún partido ni, aparentemente, con la incidencia política, dejó de hostigarnos, restándole importancia al trabajo.

2.6.- La escuelita

La formación de las comunidades tenía como objetivo oculto continuar en la exploración de Xochimilco. Un paso fundamental metodológico para la inserción de la región era la formación de promotores del lugar que capacitaran a su comunidad. En este proceso de formación, con todo el desconocimiento de la metodología de la Educación Popular (EP) practicada durante años en América Latina, iniciamos un periodo de des-aprendizaje.

Con la formación dialógica de la EP, salieron a relucir las diferentes pociones ideológicas, la intolerancia, la solidaridad y la fraternidad en el equipo de inserción. Llegó un momento en el cual la línea que nos dividía entre los que sabían y los que no sabíamos se borró, poco a poco fuimos entrando en un lugar insospechado, en un caos y absurdo, ya que, la manera que estábamos acostumbrados a aprender se había hecho pedazos, la "educación-acción" nos mostraba a cada uno nuestras paradojas. Lo que teníamos ordenado teóricamente se desquiciaba con la práctica en la comunidad, a tal punto que la mano izquierda se confundió con la mano derecha sin ninguna saber si eran izquierda o derecha.

Así nos pasó, tuvimos que desestructurar nuestras subjetividades para encontrarnos en algún punto que nos hiciera similares, era como si nos estuviéramos hablando, llamando, gritando sin palabras, sin sonido alguno, como si los rebeldes se juntaran. Es mentira decir que nadie se trasformó en ese período, todos nos confundimos para fundirnos en lo que sería en ese momento una comunidad.

Es sobre estas diferencias vertidas en el grupo donde se dejan ver diversas corrientes de praxis, que se podrían dividir en: la psicológica, la pedagógica-política y "otra" que recogía lo que no encajaba en las dos anteriores y que intentaba aprender de ambas.

Durante el primer semestre del 2002 fuimos un grupo con muchas ganas de conocernos, de aprender unos de otros. Nos fuimos conociendo en el proceso de construcción de las comunidades, en el aprendizaje con las personas de los grupos; esto nos permitió crearnos el hábito de reunirnos semanalmente en la oficina y con la gente. Después de la sesión en cada grupo comunitario realizábamos nuestros informes de logro y alerta, se elaboraban por comunidad.

Otro factor que determinó la consolidación del grupo fueron las visitas que realizamos a otras regiones. La primera salida en grupo fuera de Xochimilco fue a Puebla y después, en el mes de marzo, a Chiapas. En ambas salidas aprendimos a tolerarnos y a conocernos fuera de la oficina. El trabajo en equipo fue lo más constructivo, vernos fuera de nuestro lugar de dominio nos hacía vulnerables, pero a su vez esto sirvió para vernos

como un grupo unido, con identidad propia.

Al subir los cerros boscosos de Puebla y penetrar la selva lacandona de Chiapas se nos cansaban las piernas, era como si al ir caminando se nos trepara en nuestras espaldas el ánima de un muerto, de muchos muertos, de nuestros hermanos muertos y con esto sobre nuestros cuerpos regresábamos a la ciudad. Era como si en sueños, ellos, los muertos, nos dijeran lo que teníamos que continuar, el compromiso que cargábamos en la espalda, estos muertos que nos trajimos, nos decían que lo que hacíamos no lo iniciamos nosotros, sino continuábamos lo de otros, aquellos que ya murieron. Nos percatábamos que los procesos revolucionarios estaban ya iniciados, solamente que cuando interveníamos se realizaba una ruptura que daba continuidad y un matiz nuevo al movimiento. Fuimos conociendo que nuestra lucha y la de otros grupos era más grande de lo que imaginábamos.

Por otra parte la planeación de estas dos visitas hizo que con anterioridad nos organizáramos para cubrir parte de los gastos, creando como alternativa una pequeña caja de ahorro interna, esto produjo en el grupo una muy buena organización y planeación económica ante la cuestión de sustentar nosotros mismos nuestros gastos.

Es en esta segunda etapa donde comenzamos a comprender aquello de Freire que dice: “Nadie libera a nadie, ni nadie se libera solo. Los hombres se liberan en comunión”. (Freire, 1991: 29)

2.7.- Mujeres, “buenas costumbres”, chismes y equidad de género generacional

Los grupos comunitarios que se integraron estaban conformados por hombres y mujeres, pero en su mayoría eran mujeres[39]. Era claro para nosotros que había más mujeres en las reuniones porque los hombres se iban a trabajar, regresaban tarde a su casa y las personas que nos acompañaban eran mujeres que veían de manera más cercana, la problemática económica y de salud en la familia.

La presencia de las mujeres promotoras se presenta desapercibida en un principio, sin embargo en la medida que rebasan el número de hombres en el propio equipo, comienzan a participar de manera más importante dándole al equipo un impulso para incidir en las mujeres de comunidad, y a su vez tomaba importancia el tema de la mujer,

[39] La fuerte presencia y el gran número de las mujeres en las regiones de incidencia, hace que en ese mismo año, ECC realice talleres sobre “equidad de género y sustentabilidad”, pero en realidad las discusiones de estos talleres interregionales se cargaban hacia la disputa de mujeres contra hombres, en muy pocos casos se veía realmente una propuesta no reaccionaria, consecuente por parte de algunas compañeras y compañeros, el tema de sustentabilidad se discutía poco. Estos talleres hacen cuestionar en su interior al equipo operativo a tal punto de presentarse una lucha de fuerzas entre hombres y mujeres.

pero todavía no el de la equidad de género.[40]

Los hombres éramos machos, como quizá lo seguimos siendo, como cualquier otro, es mentira decir que en aquellos momentos éramos feministas o que comprendíamos perfectamente la problemática de la mujer. Había intentos de tratar de entender la problemática, pero la propia búsqueda de la mujer, hizo que se cerraran aquellos intentos y se radicalizaran las posiciones.

Es en el mes de mayo que en las oficinas se imparten talleres sobre salud alternativa ya que nos propusimos como objetivo ponerla la salud en las manos del pueblo. Nuestra estrategia consistió en invitar a las personas de todas las comunidades[41]. Formaron entre ellas un grupo de salud. Este grupo quedo conformado solamente por mujeres, todas muy comprometidas.

Nuestra limitada interpretación de la "equidad de género", provocó, en su lado negativo, confrontaciones que sobrepasaban los límites marcados para el trabajo de los promotores en las comunidades y su plan estratégico, confundiéndolo con la situación personal de las promotoras, es decir, no se veía clara la división entre lo que era lo público y lo privado. En su lado positivo se creó un espacio de identidad con las mujeres, un espacio de encontrarse como mujeres, pero en el cual no entraban los hombres. Es decir, el ensimismamiento en el "yo mujer", todavía no se podía construir con la exteriorización del "tu hombre", o "el otro".

Hay que resaltar que el espacio que ganaron las mujeres fue por ellas mismas y no por una generosa concesión de los hombres. La lucha de las mujeres en este aspecto enseñó mucho y cuestionó también la masculinidad. La lucha de las mujeres poco a poco tomó fuerza entre nuestro equipo a tal punto que se convirtió en una fuerza rencorosa de choque destructiva hacia "el otro género".

En este proceso de discusión de la equidad de género, se da un choque cultural: por un lado la tradición de las mujeres de "buenas costumbres" encajaba muy bien con el "machismo" cultural, esto puso en cuestión la práctica de la mujer y del hombre, desdibujando el conservadurismo de algunas personas del grupo. Por otro lado la parte reaccionaria caía en el extremismo, llevando a la mujer a repetir el "machismo" y a generar "embrismo", en una mal entendida "igualdad". Una tercera vía quedaba en la joven generación que cuestionaba al feminismo como "feminazi", al "machismo arraigado" y atentaba fuertemente el conservadurismo de las mujeres de "buenas

[40] Entendemos por género la relación entre hombres y mujeres. El género se construye socialmente y la educación sobre parámetros masculinos hace que se genere desigualdad entre hombres y mujeres.

[41] El objetivo era que las personas que se capacitaran repitieran lo aprendido en su comunidad, ya que no todas podían asistir, pero sí todas podrían tener el acceso al conocimiento de la salud alternativa, por medio de las compañeras.

costumbres"; pero sin tener ni proponer una alternativa aún, esto quizá por su búsqueda de una mejor manera de relacionarse sin caer en lo visto entre en las familias nucleares.

Esta última posición crítica, como era de esperarse, repercutió más en las mujeres jóvenes que en los hombres, pues este cuestionamiento llevó a una muy fuerte ruptura cultural con sus antiguas prácticas, con su familia cercana y con la vida familiar en su comunidad. Sin embargo, la imposición de las normas moralistas de las personas con mayor edad, por su experiencia de vida, indujeron sutilmente a estas jóvenas y jóvenes a meterse en línea y los condujeron hábilmente a guardar silencio, a no cuestionar nada por medio del "están bien jóvenes y ya quieren opinar como los grandes"; además de los chantajes y chismes que las mujeres y hombres de "buenas costumbres" suelen usar para conservar su supuesta "pureza" y "honra". Así las discusiones sobre equidad de género tendieron más hacia la conservación de "buenas costumbres" y a la persecución a muerte del "machismo" con todo y macho.

En el grupo se pierde el encanto de conocernos y comienza un distanciamiento, un divorcio irreversible, ya que, dentro del propio equipo comienza a ganar la problemática personal de cada promotor, perdiéndose en parte el objetivo del trabajo comunitario.

2.8.- Sustentabilidad y alternativas económicas

El diagnóstico comunitario que realizamos en el 2001 arrojó como resultado demandas en los campos de educación, salud y economía, este último según nuestro análisis era el principal problema por el cual los otros dos se derivaban. Es en el proceso de los primeros meses de intercambio cultural con las personas, cuando aplicamos en nosotros y en la comunidad un instrumento que denominamos "encuesta económica", esta consistía en recaudar datos de los gastos de la casa. El instrumento estaba acompañado de dibujos que hacían muy comprensible lo que se preguntaba. Lo realizamos en reuniones con la gente, de manera colectiva, obtuvimos datos de cuánto tenían de ingresos y cuánto gastaban. Ahí mismo los participantes hacían sus cuentas, reflexionaban sobre su realidad material, salía a relucir que debíamos y gastábamos más de lo que en realidad percibíamos.

Con el diagnóstico económico tuvimos el pretexto para comenzar la fase de experimentación de "actividades puente"[42], que pudieran dar una alternativa a la

[42] Estas actividades puente fueron básicamente tres en un principio: 1) siembra de hortalizas en maceta, para que redescubriéramos nuestra capacidad de producir; 2) consolidar grupos de ahorro y crédito por medio de cajas de ahorro solidarias, dándole al grupo una estructura de organización interna por medio de un coordinador/a, un secretario/a y un tesorero/a, además de la creación de un reglamento que emanaba de la comunidad misma y 3) comparas en común, que consistía en invertir parte del dinero de la caja de ahorro en compras de víveres de la canasta básica, por mayoreo a menor precio, y repartirlos entre las compañeras de los grupos. Con la siembra de hortalizas en pequeños espacios tuvimos logros simbólicos al cosechar en un mes rábanos. Las cajas de ahorro solidarias se comenzaron a organizar después de que la

problemática económica[43]. Los resultados de este diagnóstico fueron presentados en el encuentro comunitario llamado: "Fortaleciendo el tejido social en Xochimilco". Es a partir de este encuentro que se evalúa el trabajo en comunidad.

Representantes de las comunidades en nuestro primer encuentro comunitario

Conforme van avanzando las actividades puente el equipo de promotores muestra mucha inquietud por experimentar actividades de todo tipo, que iban desde trabajar con niños, hasta generar una lucha "foquista". Todas las propuestas estaban llenas de idealismo y de entusiasmo, pero nuevamente al enfrentarnos a lo concreto de la realidad, muchas se fueron descartando por sí mismas al carecer de viabilidad, de facticidad, es decir, no eran reales, sino idealismo utópicos, además de que aún no habíamos acumulado suficiente experiencia para articular las tan diversas propuestas y darles una salida fáctica.

Después del mes de julio, se comienza la redistribución del trabajo, con esto se facilitaba que los promotores asumieran responsabilidades de coordinación. Se responsabilizó a cada promotor de una comunidad, el cual elaboraba los informes de logro y alerta.

---

comunidad nos tomó confianza. La construcción de las cajas de ahorro hizo que los grupos comenzaran a consolidarse y a participar con más compromiso. Por otro lado, el nombrar al comité de ahorro hacía dar a los grupos una estructura organizativa y un reconocimiento personal a las compañeras que participaban.

[43] En el día 30 de Junio realizamos una visita a la Unidad Habitacional Cananea que, con su experiencia de organización en el movimiento urbano-popular, nos dio una visión de alternativas de desarrollo y sustentabilidad en la ciudad.

Ramón sembrando hortalizas con compañeritos de la comunidad de Santa Cruz Xochiatlaco

Martín sembrando hortalizas junto con Noemí, Lulú,
y la Sra. Anastasia, en la comunidad de Tecacalanco

2.9.- La reconstrucción de la organización

En julio del 2002 sale el número uno de nuestra hoja informativa *Enlazándonos en Xochimilco*, que pretendía ser el medio de comunicación y participación de los compañeros/as de las comunidades. Este intento de recrear las redes de comunicación nos creó el hábito de escribir mensualmente, de informarnos y de leer junto con la gente las noticias más importantes del mes; además de registrar el proceso histórico de lo que realizábamos. Este espacio hizo a las personas encontrarse en fotos, con ello se generó mayor confianza, también por este órgano informativo se enteraban de las actividades que se realizaban en otras comunidades como la suya, despertaba curiosidad saber que otras personas trabajaran lo mismo que ellos.

De julio a diciembre fuimos consolidando los grupos comunitarios desde perspectivas económicas-productivas[44], organizativas[45] y educativas[46]. En el segundo

[44] En agosto realizamos una "compra en común", el producto fueron útiles escolares. En septiembre se hace la primera compra en común de chiles secos, aceite y azúcar. En ese mismo mes se realiza la primera jornada de peso y talla contando con el apoyo de las compañeras de salud alternativa.

semestre del 2002 avanzamos con trabajo concreto en pequeña escala, fueron pequeños triunfos que nos hacían tener confianza para seguir experimentando, con la pretensión de que de lo micro llegáramos a lo macro, ante los embates de la economía de la globalización; de ello se da cuenta el 17 de octubre en nuestro Primer Informe Público:

Consideramos que es necesario y urgente redoblar esfuerzos para construir un tejido social que permita detener la violencia que significa que las mujeres, niñas, niños, y hombres de estas comunidades cada vez tengan menos posibilidades de acceso a la alimentación, a la salud, la educación y el empleo. (Salazar, 2002: 11)

[45] Nuestra compañera Cinthia Reyes en el número dos de nuestra hoja informativa *Enlazándonos en Xochimilco* escribe sobre la difícil del trabajo organizativo para comprar útiles escolares para las comunidades: "En algunas comunidades se habló de la preocupación por la compra de útiles, pues cada año por estas fechas es un 'gastadero' de dinero. Es aquí, cuando se decide hacer algo, pensando en el capital que se tenía de las cajas de ahorro, en las comunidades, se decide hacer las compras con este dinerito.
La idea se difundió y en las comunidades se mostró mucho entusiasmo, aunque este entusiasmo no se vio reflejado en la junta del 15 de agosto con uno o dos representantes por comunidad, la reunión tenía como fin organizar el trabajo, que es de lo más difícil". (Enlace, 2002b: 1)

[46] En octubre todas las comunidades elaboraron un periódico mural donde reflejaron el trabajo que realizaban con los promotores comunitarios.

Un revolucionario sabe que
esté donde esté,
siempre que luche por la humanidad,
estará cumpliendo con su deber.
Carlos Fonseca

CAPÍTULO III

3.- EXPERIMENTACIÓN Y/O DESARROLLO

Este capítulo continúa con la descripción de la inserción en su segunda fase. Se experimentan acciones concretas para encarnarse e intervenir en la comunidad. Se describen diferencias, confusiones, contradicciones y la disidencia necesaria que se da en un consenso democrático. El idealismo se ve confrontado directamente por el brutal realismo del sistema económico capitalista.

3.1. Profundizando la región

En el año 2003 comenzamos un trabajo de regionalización, es decir, de encarnarnos[47]. Se comenzó a imaginar y plantear idealistamente una propuesta de proyectos productivos con sustentabilidad económica-ecológica, con la finalidad de generar recursos que pudieran dar autonomía a las comunidades, así como generar desarrollo comunitario corresponsable. Nuestra utopía era generar un "fondo económico reenvolvente", que estuviera coordinado por el, todavía ideal, "Colectivo Chinampas"[48], que sería la punta de lanza para la organización y el manejo de la producción, distribución y aprovechamiento de los recursos.

La estructura organizativa del equipo exigía un salto de calidad y compromiso, esto significó un crecimiento de nuestra propuesta comunitaria[49]. Para el primer semestre del 2003 teníamos un acumulado de experiencia en "abrir región", lo que nos daba mayor confianza para "picar piedra".

---

[47] *En los primeros meses del año el equipo promotor comienza a discutir la resignificación del trabajo en comunidad, con la pretensión de darle una nueva dimensión a la profundización en la región de Xochimilco, por medio de afianzarnos en la zona oriente y en la zona de la montaña.*

[48] Véase el capítulo cuatro de esta primer parte.

[49] *Decidimos continuar en los pueblos: San Andrés Ahuayucan, Santiago Tepalcatlalpan y Santa Cruz Acalpixca. En marzo se comienzan a explorar San Francisco Tlalnepantla, Santa Cecilia Tepetlapa, San Gregorio Atlapulco y San Luis Tlaxaltemalco. Estos dos últimos pueblos se ubicaban en la zona oriente. El pueblo de San Gregorio Atlapulco reunía todas las condiciones para iniciar el trabajo de producción, ya que, en este se ubica la chinampa de nuestra compañera Diana, que era dueña por herencia materna de la totalidad de la chinampa; además de que era un pueblo importante y geopolíticamente estratégico para incidir por medio de un Centro de Encuentros Comunitarios, Culturales, Ecológicos, Sociales y Productivos, que teníamos planeado impulsar. Ver anexo 1.*

Al reactivar el trabajo en comunidad pusimos en práctica nuestra planeación estratégica, este ejercicio nos sirvió para experimentar de manera directa, ya que, nos enfrentó nuevamente a la realidad concreta. Antes de nuestra reincorporación al trabajo comunitario, sin que nosotros interviniéramos, las comunidades hacen un análisis y redefinición de las condiciones para seguir trabajando conjuntamente con el equipo promotor. Esto hace que cambie de manera drástica nuestras proyecciones en abstracto, pues, la realidad material nuevamente nos ponía ante el idealismo y lo concreto de lo real de la realidad.

3.2.- Colectivo de Mujeres por la Salud Alternativa

El grupo de promotoras de salud inició el año 2003 con una nueva estructura y dinámica, se cambian las formas de trabajo y las capacitaciones, dándole un giro importante a la organización interna, además de pasar directamente a la producción en mayor escala y, como punto principal, crear maneras de participación simétrica en donde todas pudieran encontrar un espacio donde identificarse como mujeres[50]. Esta transformación llevó al grupo de salud a tomar identidad propia y a tener una presencia mucho más fuerte, se pasó a ser "COMUSA Tlazocihualpilli (Colectivo de Mujeres por la Salud Alternativa)".

El equipo se hace más integral, a su vez la coordinación de la región se va poco a poco subordinándo a la toma de decisiones de COMUSA y experimenta en la practica el "mandar obedeciendo" de los zapatistas.

COMUSA aprendiendo a tomar presión en las capacitaciones temáticas

[50] Como el colectivo iba creciendo, nuevamente el espacio de trabajo se fue reduciendo, así es como se busca una casa que sirviera de oficina.

3.3.- Guerra, intolerancia, violencia y empoderamiento

El 20 de marzo de 2003 el periódico la Jornada en su primera plana publicaba "El Horror", anunciando el comienzo de la guerra de Estados Unidos contra Irak. De manera análoga, en la oficina verde se vivía otra guerra. Los subgrupos que formamos en el equipo de inserción entraron en choque, comenzó a ganar la intolerancia. Las confrontaciones entre las diferentes maneras de entender la equidad, la educación, el desarrollo y el modelo económico, trajo nuevamente un reacomodo estructural en la organización interna. La destrucción del antiguo orden y la "otra" construcción, llevó al equipo a una crisis de los esquemas y nos sumergió en una guerra sin enemigo aparente.

Con el creciente equipo y su interdisciplinariedad, la tendencia fue a tener presencia en tres contextos: 1) Trabajar con familiares directos de Xochimilco, en la zona Chinampera[51]; 2) Trabajar con comunidades de avecindados en lo alto de los cerros[52] y 3) Trabajar con gente que conservaba prácticas campesinas[53]. Con esto se comienza un despliegue territorial en tres contextos distintos, tratando de experimentar dónde podíamos incidir de mejor manera; esto era ya un crecimiento cualitativo y cuantitativo en la estrategia de intervención, teniendo puntos de comparación[54].

Elaborando un contenedor de tierra para sembrar hortalizas en vertical,
en el pueblo de San Francisco Tlalnepantla

[51] En el pueblo de San Gregorio Atlapulco.
[52] En el pueblo de Santa Cruz Acalpixca.
[53] Esto específicamente en el pueblo de San Francisco Tlalnepantla.
[54] *Con este nuevo planteamiento estratégico, en el trabajo comunitario se impulsan dos programas distintos de capacitación que a su vez se ejercían de manera simultánea: uno era para la continuidad en las comunidades con las cuales ya se trabajaba y el otro era para la apertura de nuevas comunidades. Se asistía a dos comunidades por día, el equipo promotor se dividía en dos y a cada comunidad asistían tres personas, había un responsable por cada comunidad con el fin de que éste, en mayor medida, impulsara la organización, para ir construyendo de manera horizontal e ir aprendiendo a tomar decisiones.*

En el análisis de las comparaciones, las contradicciones fueron surgiendo de manera muy violenta, se comenzó a criticar los métodos implementados para la inserción. Así que la primera experiencia de inserción se modificó en la práctica, esto a su vez generó choques metodológicos y en las maneras de trabajo, a tal punto de tratarse de imponer un método "cientificista", universitario, de academia ideologizada y dogmática, a un método experimentado en la práctica, pequeño, fundamentado en la Educación Popular. La reacción, la poca tolerancia y la inexperiencia no logro conjuntar ambos trabajos como hubiéramos querido.

El encanto del trabajo en equipo y los sueños de la planeación de los primeros meses nos ponían frente a una realidad concreta muy dura, ya que, el ideal de abrir nuevas comunidades y hacer crecer el trabajo se confrontó con comunidades que no respondieron como nosotros esperábamos en teoría. Un factor más que se añade a esta crisis autodestructiva fue la lucha por los liderazgos y el poder de dominación o sometimiento, la avaricia del poder destructivo tomó un nombre: "empoderamiento"[55], esto mostraba la parte más perversa de nuestra práctica social.

3.4.- Proyectos productivos

En mayo nos dedicamos casi exclusivamente a articular los grupos, es decir, nos metimos al trabajo duro[56]. Con esto comenzábamos a dar pie a una segunda fase de experimentación[57].

---

[55] El "empoderamiento" fue entendido como sinónimo de "toma de poder", en principio el poder no se toma, pues no es un objeto tangible, como se toma un libro, pluma o cuaderno, el poder es una cualidad de la condición humana, el poder no se toma, se ejerce. Por otro lado el filósofo Enrique Dussel distingue el poder "defectivo" de el poder de la "voluntad de vida", el primero es un poder de dominación, patológico, el segundo el poder de la voluntad de vivir que procede del pueblo. El enfrentamiento entre subgrupos debilita el poder que emana del consenso de un mismo grupo y esto sucede porque se pierde de vista el objetivo último: el bien común, la vida digna. Cuando se pelea entre si por el poder está en lucha un ego patológico que sobre pone a el bien común el interés particular y el fin del poder se convierte en el de dominar y someter, no es ya el de la construcción de vida digna en comunidad para todos. El ego perverso que encamina todas sus acciones al bien en particular hace impotente el consenso de un grupo y ejerce un poder que manda mandando. Este poder negativo al ser defectivo invierte patológicamente el fin último de las acciones volviéndose perverso, dañino. Nuestro filosofo define: "El poder no es inicial ni originariamente dominación sobre otros, sino expansión de una Voluntad realizadora de la Vida como sobre-vivencia, al poner las mediaciones para la permanencia y aumento de dicha Vida humana, del singular, del grupo o de la comunidad política –en un nivel material-." (Dussel, 2009: 113)

[56] Inicia a su vez de manera análoga la capacitación temática en el espacio de COMUSA, enfocando la salud de manera integral.

[57] *Para el equipo promotor de Xochimilco "la experimentación", era comenzar una segunda fase, pues como hemos mostrado en el desarrollo de la inserción en Xochimilco, un momento anterior a "picar piedra" implica generar las condiciones materiales mínimas necesarias para poder "experimentar". Para nosotros el planteamiento de los proyectos productivos y su posibilidad de aplicación, en todo caso es una segunda fase posterior al momento de "picar piedra".*

En el momento de impulsar proyectos productivos se comienza a encontrar un punto donde comienzan a coincidir el grupo de promotores y la gente de las comunidades, ese punto de unión fue la esperanza o el sueño colectivo de resistir el embate del sistema económico por medio de estos pequeños proyectos. Las comunidades en carne propia viven las consecuencias excluyentes del sistema económico vigente, para ellas y para nosotros entonces, las sesiones donde nos encontrábamos y nos veíamos como un espejo de nuestra realidad, servían para expresarnos y ser escuchados en grupo. Las horas de capacitación surgen como espacios en los cuales se decía, lo que no se podía decir al interior de las familias, los salones de clase, las instituciones públicas y privadas, sobre la injusticia, el machismo, la represión, el mal gobierno, el sistema capitalista, el hambre y la sed de justicia.

3.5.- Confusión, asalto al poder y disidencia

Estratégicamente para el segundo semestre del 2003 decidimos desarrollar proyectos productivos e ir visualizando las condiciones de cada comunidad para poder comenzar a generar el proceso de producción[58].

A partir de julio, después de dos años de insertarnos en la región, se comienza a tomar en cuenta la sustentabilidad. Las compañeras de COMUSA con su dinámica de generar acciones, realizan recorridos por todos los pueblos en jornadas de recolección de plantas medicinales. Con estos recorridos redescubrimos a un Xochimilco rico en recursos naturales, con sus cerros, sus chinampas, sus canales, su corredor urbano y su sierra Chichinautzin. Con la entrada de gran número de compañeras todo se confunde, hombres y mujeres nos dimos cuenta de que teníamos una forma de construcción diferente y teníamos prácticas de toma de decisiones diferentes[59].

En esta nueva fase del desarrollo de la propuesta de regionalización nadie tenía la experiencia de haber realizado proyectos productivos, esto hacia ver a los promotores frente a la comunidad como un grupo de jovencitos inseguros de lo que planteaban, además de mostrar nuestra poca conciencia de lo que esto implicaba, mostrábamos parte de nuestros límites, hablábamos de algo que no conocíamos. Es en esta parte cuando la gente de las comunidades comienza, por un lado, a decepcionarse y, por otro, a enseñarnos su conocimiento sobre el trabajo productivo en su experiencia de vida[60]. Es

[58] Con esta decisión, las promotoras de COMUSA comienzan a ser parte integral del equipo, dejan de ser el colectivo de mujeres que trabaja con ECC-X, para pasar a ser parte del equipo de promotores de Xochimilco, y con esto se masifica el personal en acción.

[59] *El trabajo de COMUSA venía mostrando las contradicciones del interior de su organización, la confrontación dejó traslucir el importante avance del trabajo de las compañeras de salud, así como la necesidad de mostrar las contradicciones internas del equipo.*

[60] *Algunos grupos comunitarios respondían al proyecto productivo a tal punto de sobrepasarnos con su dinámica, esto aunado a la nula experiencia y al recurso económico sólo para un proyecto productivo, trajo como consecuencia el desánimo de las personas. A finales del mes de julio se inaugura el primer módulo de*

aquí donde se da un choque entre dos concepciones: una desde la perspectiva de militancia de la izquierda revolucionaria de generar proyectos productivos comunitarios para producir procesos de transformación, y otra desde la perspectiva de las comunidades de echar a andar proyectos productivos familiares con los cuales pudieran tener un margen de ganancia para sobrevivir en el individualismo familiar en un principio y posteriormente distribuirse la producción por familias, práctica que en los pueblos de Xochimilco aún hoy sigue funcionando. Esta disputa se resuelve a favor de la segunda propuesta dos años después, pero bajo la dirección de una izquierda en construcción constante.

Es al llegar a la parte productiva, donde verdaderamente se logra vislumbrar el daño de la utilización de los anteriores gobiernos, partidos y medios de comunicación. Lográbamos percibir el tamaño gigantesco del pulpo neoliberal y la globalización a la que nos enfrentábamos, a su vez veíamos el reto que teníamos que realizar para reconstruir el tan roto tejido social en la ciudad.

Los grupos comunitarios anteriormente a nuestra inserción tenían la mala experiencia de trabajar en algún proyecto productivo en común que, por falta de principios éticos, ambiciones individualistas y personales, habían decantado en corrupciones como las del gobierno.

En octubre las compañeras promotoras que coordinaban COMUSA junto con el apoyo de las compañeras del equipo operativo, comienzan a poner en cuestión a los que en un principio estábamos encargados de la Educación Popular. El día 31 de octubre realizamos el *Tercer Encuentro Comunitario de Grupos solidarios de Xochimilco*: fue catastrófico. A este encuentro no llega ninguna persona de comunidad, esto era un indicador de que el proyecto y estrategias no eran adecuados. Era como si de pronto todo el esfuerzo por experimentar nos rebotara de una manera totalmente inesperada. El aprendizaje de esta primera experimentación nos “caía como balde de agua fría”.

En aquellos momentos despertábamos del romanticismo idealista de los primeros meses del año, era como recibir el pago por soñar, era darnos cuenta que la utopía nunca dejaría de ser eso, una utopía, era la realidad concreta que nos reventaba las entrañas como cuando alguien cae de un edificio alto construido con esperanzas.

En nuestra evaluación sobre lo sucedido salía que nuestra toma de decisiones se convirtió en un arrebato del poder, por la ambición de controlar por cualquier medio al disidente, al que no estaba de acuerdo; de pronto la toma de decisiones democrática se convirtió en la dictadura de la mayoría. La línea divisoria entre la amistad y el enemigo se

---

producción en la comunidad de San José Obrero, en el cual se comienza por producir pollo de engorda. En ese mismo mes se da la apertura del “Espacio de Comercio Justo y Solidario”, en el mercado de plantas y flores de Cuemanco en Xochimilco.

perdió, la guerra emocional y personal se interpuso en los objetivos del proyecto colectivo, nuevamente las líneas que dividían los problemas privados y públicos se confundían y es entonces cuando el "hembrismo" de las mujeres arrebató el poder y la coordinación quedó sin dirección, sin sentido, sin saber a dónde se conducía el barco. Todos íbamos con bandera de haber destruido a nuestro hermano-oponente, sin línea ideológica aparente. Este suceso fue importante porque se aprendió el lado negativo del poder, se aprendió a destruir la poca organización.[61]

3.6.- Activismo, activismo sin más

Se comienza el año 2004 con la evaluación y análisis de lo sucedido en el año 2003. La planeación fue un trabajo que duró todo enero y febrero, rescatando todo el proceso de inserción desde el año 2001. El plan de trabajo para el año 2004, después del análisis profundo y detallado, estaba encaminado a realizar actividades que generaran recursos económicos. Otra parte de la planeación estaba muy encaminada al trabajo con mujeres y dar mayor formación a las compañeras promotoras de salud para que fuera más integral su trabajo[62].

En marzo se comienza el trabajo en comunidad. La reactivación de los grupos comunitarios hasta marzo hizo muy difícil el volver a agrupar a las personas, ya que, algunas comunidades se olvidaron del trabajo iniciado o se generaron la idea de que ya no se regresaría a trabajar en su comunidad. De marzo a abril los grupos y el equipo promotor caen en el activismo y el desánimo, los grupos no se reúnen[63]. En abril se dan

[61] En diciembre del 2003, este humilde actor del teatro del absurdo, que narra esta historia, presenta su renuncia frente al equipo de promotores, el tener como triunfo el fracaso, me obligó a tomar decisiones personales, en el espacio que Xochimilco me brindaba ya no cabía ni mi neurosis, ni mi creciente depresión. Esta decisión de desertar de las filas del equipo era pensada para el bien de los promotores, implicaba levantarse del suelo una vez más para seguir cayendo, implicaba un crecimiento tanto individual como del grupo de promotores de Xochimilco. Sin más opciones que la fantasía o la locura, que la muerte o la liberación, con todas las puertas cerradas, decido refugiarme nuevamente en la disidencia, en la herejía subversiva, en la oscuridad, en la clandestinidad teórica. Después de salir del grupo promotor mi único contacto con el trabajo de Xochimilco fue mi compañera sentimental, quien me informaba el ambiente de trabajo y con ello le iba dando seguimiento al trabajo, meses más tarde me reincorporo pero con trabajo independiente y puntal desde otro lugar que no era la oficina. Después de una experiencia de trabajo teórico, bajo la tutela del Dr. Enrique Dussel en la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, en el año 2005 me reincorporo al equipo de promotores comunitarios, con la finalidad de buscar el principio material empírico de la Ética de la Liberación y comenzar a teorizar la experiencia de inserción.

[62] Es importante destacar que en esta planeación el equipo promotor se encargó de darle dirección al proyecto, Mariano facilitó que el equipo promotor fuera aprendiendo a hacer planeación operativa, con todos los errores que se veían venir por la falta de una fundamentación sólida que le diera razón de ser al activismo reinante.

[63] A finales del año 2003 la descoordinación y la falta de experiencia de los promotores habían llevado a una fractura y a una muy mala experiencia con el manejo del primer módulo inaugurado meses atrás, a tal grado que el distanciamiento entre los integrantes del grupo comunitario fuera irreversible. Para principios del año 2004, la comunidad de Cuayuca era la única que se reunía.

talleres prácticos en las comunidades, eran actividades solamente, era hacer actividades por hacer actividades, sin razón de ser, sin fundamento, sin sentido, era solamente activismo.

3.7.- La delimitación al trabajo en familia

A principios del mes de mayo, una familia propone ocupar parte de su chinampa para hacer un módulo de producción. En ese mismo mes se comienza la construcción. El trabajo con la familia era la piedra angular con la que se había comenzado el trabajo en el 2001, pero no se concretiza sino hasta este momento, no porque se haya planeado estratégicamente reducir el trabajo de un grupo comunitario a una familia, sino porque la realidad nos sitúa en circunstancias inesperadas que no se tienen contempladas. La familia y la reducción del trabajo hacia ésta, fue desde el principio de la construcción del trabajo en Xochimilco la parte fundamental de donde emana la comunidad, es decir; la familia es la intersubjetividad primera donde se comparte algo en común, creando comunidad; es la fuente donde debería ser crea la sociedad equitativa en el igual reparto de derechos y obligaciones económicos.

3.8.- Crisis y caída

No se sabe exactamente que ocasionó que estallaran brotes de crisis personales en los diferentes integrantes del equipo, quizá el problema económico, quizá la falta de visión del proyecto. Lo que es cierto es que comenzó a aparecer un fenómeno de atomización entre los integrantes, el trabajo en equipo se fue perdiendo poco a poco hasta llegar a una descoordinación, desarticulación, una búsqueda intrasubjetiva individualista. Esto golpea muy fuertemente el ánimo del equipo promotor, desmoralizándolo y dejándolo en una vulnerabilidad y susceptibilidad de desaparición y muerte.

Por otra parte en COMUSA los conflictos de liderazgo y las luchas por el poder, que se venían arrastrando desde finales del 2003, llegan a su punto máximo de intolerancia y destrucción en el mes junio, con muy fuertes conflictos entre sus integrantes, atravesadas por las crisis personales de cada una de las compañeras[64].

En octubre de 2004 se da el tiro de gracia para concluir con uno de los peores años y se registra como un suceso que marca un duro golpe a la organización del equipo. El día 26 de octubre se sufre un robo en las oficinas, los responsables de este acontecimiento nunca fueron identificados por las autoridades, los cuales se llevaron todo el equipo de cómputo. La autoestima nuevamente es lo que más se cae, pero ahora en el ánimo del

[64] En el mismo mes se rompe la relación de COMUSA con la producción en el mercado de Cuemanco, trayendo como consecuencia el desapoyo al "Espacio de Comercio Justo y Solidario". Con el único y limitado apoyo de mi persona, el espacio queda en la incomunicación, esperando a que el puesto termine de consumirse en el aislamiento, en un abandono de plantas y flores marchitas.

equipo se añaden nuevos sentimientos, como el miedo, la paranoia, la frustración, el coraje, la angustia, la depresión.

El fantasma de la crisis vuelve a asaltar al equipo pero esta vez lo arrastra con mayor fuerza. Lo positivo de este suceso es que se volvió a valorar la importancia de la organización, de la solidaridad, del trabajo en equipo; implicó como consecuencia poner todos los focos en alerta y comenzar otra vez de cero, de la nada. Había muy pocas cosas que hacer en realidad, sostenerse de pie y dar vuelta a la hoja del libro de la historia, o buscar una razón, la más simple, la más cobarde, para no cortarse las venas. Con esto se llega y llegamos al año 2005…

Y caminaba la verdad en las palabras de los más viejos
de los viejos de nuestro pueblo. Y aprendimos
en sus palabras que la larga noche de dolor
de nuestras gentes venía de las manos
y palabras de los poderosos,
que nuestra miseria era riqueza
para unos cuantos…
Subcomandante Insurgente Marcos

CAPÍTULO IV

4.- A MANERA DE CONCLUSIÓN

El presente capítulo refiere la manera como se redefine el trabajo al tomarse posición en una coyuntura política. Se narra el surgimiento del Colectivo Chinampas y su pretensión de crear autonomía. Por último se sacan aprendizajes y se hace un análisis de la experiencia que arroja elementos para teorizar.

4.1.- Exterioridad, una forma de tomar posición

El equipo de promotores llevó a cabo la planeación estratégica con trabajo análogo en comunidad, a diferencia de años anteriores en los cuales se trabajaba en abstracción teórica en las mesas y escritorios de las oficinas, después se iba a la comunidad[65]. En los primeros meses del año se recibe a maestros de la carrera de Trabajo Social de la UNAM con el fin de intercambiar aprendizajes, se expuso el trabajo de los cuatro años desde la

[65] En febrero se reinicia un trabajo territorial de expansión y exteriorización, que a mediados del 2004 se había comenzado, pero ahora de manera más consciente. Se realizó otra visita a Puebla con la finalidad de visualizar en concreto las "ecotecnias", o lo que nosotros tradujimos en nuestra primera impresión como "módulos de producción". El 16 de julio, cumplidos ya los cuatro años desde la inserción del primer equipo operativo, se inauguran los Módulos de Producción Agropecuarios Integrales. Los módulos se construyen en el pueblo de Santa Cruz Acalpixca y San Gregorio Atlapulco. En septiembre una célula formada por promotores comunitarios que eran parte del Colectivo Chinampas participan con la *Red de Comunicadores Boca de Polen del Anahuac*, para comenzar a construir radios comunitarias. En el mes de noviembre se expone nuestra propuesta de Economía Solidaria por invitación del Grupo de Educación Popular con Mujeres (GEM). En ese mismo mes el equipo presenta la experiencia a alumnos y maestros de la Escuela Nacional de Trabajo Social en la UNAM. El 18 de diciembre del 2005 se lleva a cabo el Foro-Convivencia para el cierre del año con las comunidades en las cuales trabajábamos. Con todos aquellos que llegaron se recuperaron los principales problemas de las comunidades, se buscaron los puntos en común y se sacaron acuerdos. Simultáneamente se realizó el taller *Sustentabilidad para niños*. En este foro escuchamos la voz de aquellos que libran una lucha diaria por sobrevivir, aquellos que han luchado durante años, durante siglos, aquellos que han resistido y siguen resistiendo en la alegre rebeldía de no aceptar la dominación que se nos quiere imponer. El día terminó con un muy placentero paseo por trajinera, compartiendo los alimentos y la esperanza de que algún día lograremos nuestra liberación transformándonos y transformando aquellas relaciones de inequidad que nos sumergen en la injusticia.

inserción en la región de Xochimilco. En marzo se visitan comunidades de Valle de Chalco, en el Estado de México.

El salir a encuentros, foros, seminarios, reuniones, ponencias, visitas, y el recibir a personas que querían conocer nuestra experiencia, hizo ver nuestro trabajo desde una percepción alterada, se cambió el enfoque y se comenzó a hablar de los cuatro años de trabajo en Comunidades de Base. La interpelación con otras organizaciones nos ponían frente al espejo y podíamos mirar nuestras apariencias. El difundir nuestro trabajo de cuatro años nos quitaba el estigma de ser primerizos o principiantes, nos situaba en un momento nuevo, es decir, ya podíamos hablar de nuestra experiencia, en un proceso verdadero, real, no era una ficción literaria. Hasta hoy, 11 de noviembre de 2009, seguimos escribiendo la historia, sin saber, preguntándonos ¿por qué? y ¿para qué?

El cambio fundamental de esta etapa fue que como promotores que intervenimos en el año 2001 pudimos revalorar lo que hicimos durante el proceso y potencializarlo en espacios públicos. Otro de los elementos de cambio que se dio de manera intrasubjetiva e intersubjetiva fue el hacer consciente la experiencia y poder identificar los momentos claves para la maduración de propuestas concretas.

El proceso sigue abierto con todas las posibilidades imaginables y ninguna es segura. En idealización utópica, el postulado del comunismo anticapitalista sigue vigente y lleva en su praxis de liberación, la esperanza de transformar y transformarse, la esperanza

de que algún día este caos se termine de acomodar, la esperanza de que esta injusticia termine y podamos llegar a condiciones de equidad en el mundo, en la vida, con la esperanza de alcanzar un mundo donde quepan muchos mundos.

4.2.- Colectivo Chinampas

Desde el año 2001, los promotores comunitarios de Xochimilco sosteníamos una pequeña caja de ahorros, estaba formada por integrantes del equipo operativo, expromotores, compañeras de COMUSA, conocidos, hermanos y amigos muy cercanos del equipo. Este grupo solidario de amigos se ve en la necesidad de volverse a ver las caras y platicar sobre la situación política y económica del país; haciendo análisis de la coyuntura. De esta manera se buscó un espacio de expresión, discusión y análisis sobre la realidad turbulenta que se vivía en la política de arriba. En ese momento especifico, y con el postulado de formar un referente organizativo para el año 2005, surge la idea de crear el Colectivo Chinampas, idea que tenía su semilla desde el año 2001, con la conformación del primer equipo de inserción[66].

En el mes de julio, a cuatro años de iniciarse la intervención en la región de Xochimilco, el Colectivo Chinampas deja de ser un actor oscuro y escondido. Cuando la comunidad del Colectivo Chinampas decide ya no esperar, comienza a plantear la necesidad discutir y analizar temáticas para una redefinición, es entonces cuando dice ¡Ya basta!, comienza a discutir la *Sexta Declaración de la Selva Lacandona* y decide adherirse al anticapitalismo de la Otra Campaña. Con pocos recursos económicos y de manera autogestiva, el 27 de agosto asisten los representantes a las reuniones convocadas por el EZLN en Chiapas.[67]

[66] En febrero de 2004 se decide abrir otro grupo comunitario con características muy particulares que lo hacían distinto en su esencia. El grupo a abrir tenía un nombre: Chinampas. Al llamado se acercaron los que se tenían que acercar. En aquel primer encuentro y desencuentro se platica la idea que años atrás se había generado, con la propuesta de hacerla real, concretizarla, es así como surge el Colectivo Chinampas.

[67] Ver anexo 2.

Chinampas surge cuando las condiciones de crisis social, económica, cultural y política, comienzan a golpear más fuerte. Este Colectivo da muerte e inicio a una nueva etapa en el proceso de los promotores comunitarios. Hay una excentricidad, es decir, se da un movimiento a la izquierda y se deja el falso centro neutral, imparcial. Se asume una posición estratégica, no conocida en la experiencia, nueva para nosotros. Dejar el centro y moverse a la izquierda trae como consecuencia confusiones de identidad. Este nuevo paso cierra filas.

Después del 3 de mayo de 2006 y de colaborar en la organización de la Coordinadora Regional Sur de la Otra Campaña en la Ciudad de México, algunos promotores fuimos acosados telefónicamente por gobernación en el mes de junio[68]. Después de esto se decide por cuestiones de seguridad disolver el Colectivo Chinampas.

El colectivo "Chinampas" desaparece al ser golpeado el núcleo más radical de su interior por los acontecimientos violentos del 3 y 4 de mayo del 2006 en San Salvador Atenco. El núcleo duro pretendían seguir trabajando en la transformación independientemente de si eran parte de la institución de ECC o no[69]. Así esta etapa

[68] El día 5 de junio del 2006 penetro por el techo de lámina de la cocina de la casa de mis padres, (donde en aquel momento vivía), una segunda bala calibre 9 milímetros. Meses atrás y sin darle importancia impactó una primera bala del mismo calibre en el mismo domicilio ubicado en la delegación Tláhuac en la Ciudad de México.

[69] En las oficinas centrales de ECC fuimos confrontados entre sí por la dirección de la institución y algunos expulsados de nuestras actividades, obligándonos por presiones a retirarnos de la participación en la

culmina con la desaparición del Colectivo Chinampas. Con esto se cierra la experiencia de sistematización propuesta.

4.3.- Redefinición, transformación de las relaciones sociales, una nueva dinámica de trabajo

Con la formación del Colectivo Chinampas se comienza a recuperar el espacio de formación teórica, reorientando la práctica y el trabajo en comunidad. Detrás de este aparente bienestar se encontraba encubierta una problemática difícil de tratar, porque tenía que ver con una transformación y liberación profunda del equipo.

En abril del 2005 se realiza una reunión donde se pretendía "tomar el toro por los cuernos", y de manera muy fuerte se replantea la manera de trabajar. Es así que saliendo de esta reunión se comienza a dar un cambio de relaciones sociales entre los promotores, ya que el aprendizaje era que debíamos hacer consciente la subjetividad emocional y afectiva, porque esto incidía en las comunidades y en la coordinación.

Esta reagrupación se vio reflejada en todos los promotores. El cambio sin embargo resultaba difícil, porque no era lo mismo decirlo que llevarlo a la praxis, ya que habíamos llegado a un deterioro y decadencia de nuestras antiguas maneras de relacionarnos y de nuestra práctica en el trabajo de campo. Esta trasformación subjetiva hizo a su vez que nos integráramos de otra manera en la vida y con la vida, en un más allá del límite, en una exterioridad.

Mirando hacia atrás en el tiempo, comenzamos a recoger los aprendizajes caídos en el piso de la historia, volvemos a mirar nuestra derrota pero no ya en su lado negativo, ni en su lado positivo, sino que, superando la dualidad, encontramos dentro de la negación un punto positivo del cual apoyarnos para negar la negación, es decir, un momento analéctico[70] dentro del movimiento dialéctico.

4.4.- Qué le diríamos a otras organizaciones de nuestra experiencia directa y a aquellos que se insertan en comunidad

A finales del año 2004, quizá el año más difícil para el equipo de promotores, durante horas discutimos hasta sacar algunos puntos sobre lo que podríamos decirle a otras organizaciones, a los militantes políticos y a la jóvenas y jóvenes investigadores sociales. Los puntos fueron los siguientes:

---

intervención en Xochimilco. Por parte de la institución, nuestra expulsión se disfrazó, justificándola con problemas personales entre nosotros, cuando en el fondo existía una diferencia ideológica.

[70] Véase el capítulo II de la segunda parte de este trabajo.

1) En los procesos de desarrollo local se inicia con prácticas de resistencia que tienden a generar procesos de incidencia.
2) En los procesos comunitarios debe de haber una consolidación grupal para impulsar y tener la disposición de articulación con otros actores.
3) Cada proceso es único y la guía para dar inicio a un proceso es dada por los ejes determinados previamente, de acuerdo a la experiencia de la realidad concreta.
4) Todo está relacionado y entrelazado, no hay fin determinado que nos indique donde terminan los procesos de liberación, ya que la liberación es constante, infinita.
5) La comunidad se construye en el proceso mismo, junto con los sujetos involucrados y comprometidos, padeciendo "junto-con", en el momento justo sin forzarlo.
6) La comunidad debe estar dispuesta, abierta a aprender otras formas de entender la realidad, transformarla y crear una nueva.
7) En lugares donde no hay organización comunitaria, hay que romper estructuras y tener una propuesta estratégica de construcción que contenga una visión de inclusión a futuro a manera de postulado.
8) La comunidad comienza en uno mismo, en el grupo de promotores, en el nosotros, si antes no nos liberamos de nuestros límites no vamos a poder transformar.
9) La formación de promotores locales, no sólo tiene que ver con la capacitación, sino que va acompañada de principios éticos, con el compromiso político, la voluntad de vivir, la estrategia fáctica, la decisión consensuada y democrática en la toma de decisiones para poder transformar y ser transformado o liberado.
10) Es necesario ser tolerantes, fraternos y solidarios con las y los compañeros/as, para poder comprender el proceso, la crisis individual y grupal, sin dejar de ser críticos y autocríticos. Ser intolerantes con la injusticia y no olvidar nunca lo real de la realidad concreta, es decir, las condiciones materiales necesarias para la vida de la base social.
11) Cada grupo comunitario crea su propia identidad en el proceso, tratando de entender las distinciones de los otros, ya que, siempre nos encontramos con contextos diferentes al nuestro.
12) Es importante rescatar los aprendizajes y no perder las esperanzas y la utopía de un mundo alterno, de Otro mundo posible.
Este es nuestro aporte, es nuestra palabra. Esta es una partecita de nuestra historia, pequeña, pero nuestra...

4.5.- Análisis de las etapas de experiencia

De sobra sabemos que es arbitrario marcar periodos en un proceso, cada intento va acompañado de una fuerte inseguridad, siempre al margen de los factores culturales y sociales analizados desde la perspectiva de otro actor en el mismo proceso, es decir, desde otra posición epistemológica y hermenéutica que interpreta y analiza los mismos acontecimientos. La subjetividad de quien escribe este trabajo, está cargada de un margen de equívocos, por lo tanto, no pretendemos que el siguiente análisis sea el único, el verdadero o el definitivo, sino sólo una guía para interpelar dialógicamente entre colegas.

Analizaremos las cinco etapas del proceso de la experiencia de inserción en comunidad desde tres aspectos: político, organizativo e ideológico; los cuales nos ayudarán a identificar los elementos que detonaron transformaciones emergentes dentro del propio proceso de la experiencia vivida durante el trabajo de campo.

Primera etapa: preinserción

Político: Ante la reflexión del megaproyecto planteado con el nombre de Plan Puebla Panamá (PPP), en algunas organizaciones de la sociedad civil se vio la necesidad de un reposicionamiento político para hacer frente a la política neoliberal mexicana. La estrategia se encaminó a impulsar el desarrollo comunitario, con el fin de generar alternativas de desarrollo para enfrentar la pobreza, en lugares geopolíticamente estratégicos que serían afectados por el PPP. Es decir, se buscaba generar acciones concretas que detuvieran la tendencia política neoliberal.

Organizativo: La lectura sobre los impactos geopolíticos en ciertas áreas afectadas directamente por el avance de la imposición de las políticas neoliberales por medio del PPP, llevó a la necesidad de construir contrapoderes locales frente a las estrategias de desarrollo del gobierno mexicano. Entonces se tuvo la iniciativa de abrir la región de Xochimilco, con el fin de articular un corredor de resistencia que se comunicara desde Chiapas, Oaxaca, Puebla y llegara a Xochimilco en la Ciudad de México.

Ideológico: La construcción de desarrollo local con perspectiva regional se entendía en aquel momento como un "desarrollo desde abajo", en contraposición con las propuestas de desarrollo del Estado mexicano. Entonces, se tenía la idea de promover una transformación social desde y con los actores sociales presentes en el territorio. Lo local era entendido en un marco global y la acción, en concreto, fue reposicionar el trabajo comunitario impulsando el desarrollo local con perspectiva regional.

Segunda etapa: inserción

Político: De la reflexión formal en abstracto se pasó a la acción política concreta. La construcción de grupos comunitarios de la sociedad civil en la Ciudad de México marca el comienzo de una segunda etapa. El objetivo inicial al insertarse en Xochimilco estaba estratégicamente planeado con el fin de incidir políticamente en la parte sur de la ciudad, teniendo como elemento de suma importancia la posición geoestratégica de la sierra Chichinautzin.

Organizativo: Se inserta un grupo inicial de tres personas con la pretensión de fortalecer la organización de la sociedad civil en los centros comunitarios de cuatro pueblos de Xochimilco. El equipo se despliega y logra conformar un grupo de promotores provenientes de los centros comunitarios. El equipo de promotores locales será el

encargado de propiciar la formación de grupos comunitarios.

Ideológico: El grupo de inserción inicial llevaba en su núcleo la experiencia de la línea de masas marxista en su vertiente maoísta, de las comunidades de base de la Iglesia de los pobres de la Teología de la Liberación y se respaldaban en el apoyo logístico de militantes del PRD de la Ciudad de México en su corriente lopezobradorista. Es decir, la ideología estaba empapada por la pluralidad de una izquierda que reintentaba agruparse, tratando de superar las viejas diferencias ideológicas de la izquierda y reconstruir el tan roto tejido social producto de las políticas neoliberales. Entonces, era un "ir al pueblo" para reagrupar y rearticularse con los diversos sectores populares, ya sean, pueblos originarios, mujeres, estudiantes, campesinos, obreros, revolucionarios, etcétera.

Tercera etapa: delimitación territorial

Político: La formación de promotores comunitarios, entre los que me incluyo, hizo que se diera un paso en la toma de decisión para la intervención en las comunidades. El contacto con la gente y el territorio sirvieron como catalizadores para la decisión personal de los promotores en su actuar. Una posición política que determinó el trabajo a seguir en comunidades, fue la decisión de las mujeres en el tema de equidad de género. Otra toma de decisión importante en esta etapa fue encararse con la realidad de las comunidades las cuales estaban sumergidas en un estado de marginación y pobreza; esto fue determinante para asumir una posición política emergente, es decir, se toma una posición política de resistencia ante el embate evidente del enemigo, identificado con el nombre de capitalismo en su fase neoliberal.

Organizativo: La estructura organizativa del grupo de inserción en la región comienza a tener dificultades, ya que las diferentes posiciones políticas y liderazgos se confrontan entre sí. Se consolido la estructura jerárquica con la conformación de un grupo de promotores que tenían toda la intención de intervenir en la zona. Otro factor determinante en el proceso de formación de los grupos comunitarios con los que se comenzó el trabajo de inserción, fue la consolidación de un grupo de mujeres integrado por líderes de cada grupo. Con la conformación de este grupo se dan al interior del equipo choques, reacomodos y aprendizajes, dadas las diferentes construcciones culturales subjetivas de los géneros

Ideológico: Nuestra formación en la capacitación-acción, es decir, la confrontación epistemológica de las percepciones puestas en la realidad concreta de las comunidades, nos hizo padecer el impacto tan cruel y descarnado de la pobreza, opresión y exclusión. Esto se develaba como la desnuda verdad empírica que fue detonante para la deconstrucción de la construcción cultural subjetiva, se cae del idealismo a lo real de la realidad. El des-aprendizaje fue una de las estrategias para tratar de volver a construir decolonialmente el orden de la realidad, que en un momento de pronto se había vuelto

caótico, pues la realidad no cabía, sino rebasaba las teorías "científicas" construidas formalmente en abstracto, aprendidas en las aulas de las escuelas. En la confusión caótica, la definición política se volvió ambigua.

Diferentes fracciones ideologizadas al interior del grupo promotor de intervención se disputaron la manera más eficaz de construir comunidad y se pusieron a crítica los objetivos últimos de nuestras acciones con los grupos comunitarios. La discusión sobre la mujer y la equidad de género comenzó a ganar terreno al interior de la institución, sin embargo la cuestión de la lucha de clases fue postergándose y pasó a un segundo orden de importancia: en el equipo se vio como más emergente el tema de la mujer. Con esto se descuidó el objetivo primero de hacer frente a la violencia económica del Estado mexicano y su política neoliberal expresada por medio del PPP. Los grupos comunitarios por su parte, con su dinámica participativa, comenzaron a mostrar en su interior contradicciones, ya que, no todas las personas tenían objetivos que tuvieran que ver con el trabajo comunal; en algunos casos graves ganaba la lógica neoliberal del individualismo, la competencia y la ganancia, esto comenzó a desarticular lo poco construido. La lucha ideológica en esta etapa tuvo sus batallas más violentas y encarnizadas, pues estaba en juego la dirección a seguir en la práctica y en el futuro del trabajo en comunidades.

Cuarta etapa: desarrollo y experimentación

Político: Ante la realidad empírica de pobreza, opresión y exclusión, era inevitable tomar medidas y acciones emergentes, la interpelación de la realidad, del grito de dolor, nos comprometía ética y políticamente. Es entonces cuando se comienza a tratar de implementar proyectos productivos. Para nosotros, en teoría las alternativas económicas y su desarrollo adecuado darían como resultado una transformación social para consolidar la organización de los grupos comunitarios y su representación local.

Nuestra propuesta económica, alternativa a la lógica capitalista, estaba fundamentada en la ética material, es decir, en principios normativos humanísticos, donde la vida humana en comunidad y solidaridad fueran el motor de nuestras acciones. Esta propuesta era no sólo para hacer frente a la barbarie capitalista, sino que además sentaría en mi teorización la base para una ciencia crítica que dejara el falso centro neutral de las ciencias positivistas y reconociera una pretensión de justicia comunitaria. El poner en práctica las acciones planeadas implicó una redefinición y un nuevo compromiso político, ya que si se lograba concretar lo planeado se podría demostrar empíricamente que existen opciones fácticas y no idealistas al sistema capitalista; es decir, era una puesta en práctica concreta desafiando al gigante sistema económico capitalista. Sin embargo, al interior del equipo de promotores algunos éramos más pesimistas y dramáticos, veíamos en nuestro análisis subjetivo de la realidad un posible fracaso dadas las condiciones fracturadas y desgastadas del proceso de inserción, así como guardar una cierta cautela ante el enemigo que no es pasivo. Al enemigo lo teníamos plenamente identificado; pero

estaba muy poco claro qué parte del engranaje éramos nosotros en la máquina del sistema. Ser fiel a la paradoja de la condición humana, se vio por los análisis dialécticos como contradicción y traición inconsecuente a la amistad. La luz que se filtraba entre los muros de la ingenuidad y los cadáveres de los muertos de la historia que reclamaban justicia, hacía entrever una realidad difusa y con mayor crueldad.

Organizativo: Se comenzó a profundizar y a enraizarse el proceso organizativo en Xochimilco. Los promotores tenemos la oportunidad de experimentar la responsabilidad de asumir las decisiones tomadas respecto a los proyectos productivos. Se comienza a elaborar un órgano informativo y a organizar encuentros intercomunitarios. La organización en torno a la producción y comercialización de productos se vio como necesaria para tener excedentes y acumular un "fondo reenvolvente" de dinero, para con ello asegurar la inversión en desarrollo comunitario y dar un paso adelante en la autonomía.

La decisión de profundizar el compromiso de trabajo con los grupos comunitarios, dio origen a una crisis en los promotores y en los grupos. La definición de continuar en el proceso de construcción local desafiando al monstruoso mercado capitalista, hizo que algunos grupos renunciaran a seguir trabajando con nosotros. Otros en las primeras experiencias que no arrojaron excedentes de ganancia, se desencantaron, desesperaron y optaron por dejar de participar en acciones desgastantes, sin ganancia monetaria en el tiempo invertido; entonces se cerró el trabajo en varias comunidades; los promotores perdimos fuerza y confianza. En el grupo de mujeres la disputa por el poder y el liderazgo trajo consigo su fractura, pues no supieron cómo articular las diversas fracciones que se encontraban en pugna.

En el grupo de promotores, la crítica destructiva al interior, hizo que se gastaran fuerzas en vano; la desorganización era evidente. Las iniciativas productivas se cayeron por falta de presupuesto; el desánimo trajo consigo la desconfianza; el grupo se autoculpaba irresponsablemente, ya que lo prometido y construido abstractamente carecía de un referente real y concreto que diera garantía al proyecto que se propuso con demasiado optimismo. Ante los fracasos poco trabajados, la línea organizativa de los promotores que integraban la parte más dura del equipo -considerada como intolerante y dictatorial-, cede el paso a otras propuestas poco fundamentadas que impulsaron acciones emergentes sin una orientación política clara.

Ideológico: La implementación de los proyectos productivos hizo que se entendiera con elementos empíricos la columna vertebral del economicismo marxista, no en la teoría leída de libros, sino de manera directa en la realidad concreta, ya que, se comprendieron con una crueldad desmedida el proceso de producción, reproducción y desarrollo del capital y la cadena de distribución y comercialización del sistema capitalista. La realidad no se pudo sujetar, encuadrar o encajar, en lo escrito en papeles.

La fuerza de gravedad ganó y el derrumbe de los proyectos productivos desmoralizó a la organización; las posiciones políticas que desafiaban al enemigo capitalista se convirtieron en idealismos infactibles, utopías que nunca dejarían de ser eso, utopías. Comenzamos a entender en la práctica que la economía, es la parte material más concreta que sustenta nuestras acciones como lo plantea desde el siglo XIX el materialismo histórico de Marx. La convicción de resistir colectivamente los embates del sistema capitalista comenzó a desistir; la decisión angustiosa entre continuar en la trinchera o dejarse arrastrar por la lógica del capital, fue una discusión muy seria que determinó la continuidad o no continuidad y la necesidad de cambiar las estrategias del proceso de construcción y fortalecimiento de poderes locales en el trabajo comunitario en Xochimilco. Nos hicimos conscientes de que la ideología del neoliberalismo estaba interiorizada en lo más profundo de nuestra subjetividad. Después del triunfo violento y estratégico del imperio capitalista tras la caída del muro de Berlín en 1989 sobre el socialismo real, lo que quedaba de la ideología de la ortodoxia marxista-leninista, ya no daba muchas esperanzas a futuro. Sin embargo, las contradicciones internas del sistema capitalista vistas por Marx en *El Capital* hacían entender que la instauración del imperio era el principio de su ocaso, era más que evidente su decadencia, el enemigo es poderoso, pero no inmortal.

La manera de entender la economía capitalista del valor, el consumo y la ganancia, se vio como una gran contradicción en el proceso de producción, ya que, había mucho desgaste, nada de ganancia, un excedente de frustración y un deficiente posicionamiento político anticapitalista.

Las personas de los grupos al no ver ganancias inmediatas concretas en su economía monetaria, comenzaron a desertar de las filas de los grupos comunitarios[71], esto era resultado de estrategias equivocadas que se siguieron repitiendo a lo largo del proceso. Otra de las contradicciones entendidas era que los proyectos eran impulsados con capital insuficiente y, en la lógica neoliberal, los productos terminados como mercancía no tenían ni la calidad suficiente, ni se recuperaba el costo de producción invertido; es decir, el producto se tenía que vender a un precio por debajo de su valor real, esto no podía hacer frente a la competencia de otros productos en el mercado. En un balance real, uno se podía percatar de que por la precariedad económica de la gente de comunidad, nos era más económico consumir productos del mercado capitalista que consumir la propia producción.

En esta coyuntura, corrientes de pensamiento más eclécticas intentaban inútilmente combinar dos posiciones irreconciliables, contradictorias entre sí: el mercado neoliberal y el mercado solidario y comercio justo. Quienes teníamos otras posiciones

[71] Por una falta de posicionamiento político sólido sobre las necesidades de luchar contra el capitalismo, tanto en el equipo promotor como en las comunidades, se confundieron las necesidades inmediatas con las estrategias a largo plazo para el cambio social y político.

ideológicas tendientes a la heterodoxia dentro del propio marxismo ortodoxo, optamos por la disidencia y escisión. Aunque se dio un intento de mantener el orden y la disciplina, las posiciones se tornaron intolerables, represivas y violentas unas con otras, las rupturas fueron inevitables.

Quinta etapa: autonomía

Político: Ante la coyuntura política que se abría con las campañas para las elecciones democráticas para el cambio de presidente de la República Mexicana en el año 2005, sabíamos que el momento era estratégico para avanzar en una posición política más definida en el año 2006 frente a la nueva administración que estaba por entrar. El equipo de promotores, reorganizados bajo el nombre "Colectivo Chinampas", quiso hacer el balance de la coyuntura de manera autónoma[72]. En ese contexto los integrantes del Colectivo Chinampas comenzamos a leer y discutir la "Sexta Declaración de la Selva Lacandona" lanza por el EZLN.

Para algunos promotores comunitarios que logramos insertarnos en Xochimilco con una visión social no fue muy difícil convencernos de dar un paso claro para definirnos, en aquel momento, dentro de la izquierda delimitada por el anticapitalismo de la "Sexta" del EZLN, ya que, nuestra perspectiva a futuro estaba más hermanada con ese principio. Para algunos de nosotros más que aparentar ser honestos, nos interesaba ser honestos, era una cuestión de principios éticos, humanísticos, sencillos. El fin de esta última etapa descrita en esta experiencia de trabajo está marcada cuando la represión se deja sentir a causa de la definición hacia la izquierda. Para nosotros estaba claro que era una cuestión de *Dignidad.*

Organizativo: La tensión entre la estructura de los que mandaban mandando y los que soñábamos ingenuamente que podíamos mandar obedeciendo hizo evidente las dificultades de lograr autonomía. Al interior del equipo de Xochimilco, a esas alturas del proceso, había contradicciones ya analizadas, y con pocas soluciones reales; entonces se intentó una reorganización y reagrupamiento con una perspectiva diferente, es decir, abandonar la organización jerárquica y construir una horizontalidad simétrica en la toma de decisiones, dejar la arbitrariedad y definir la autonomía. La estrategia planteada era pasar de la dependencia económica, a una autonomía económica.

Con los acontecimientos terroristas del Estado mexicano en San Salvador Atenco, en Texcoco y en Oaxaca, la estrategia política del gobierno panista quedó plenamente

[72] El Colectivo Chinampas, que para unos era el sector menos moderado dentro de ECC y para otros el más extremista del equipo de incidencia de Xochimilco, resultó incómodo para los altos mandos de la institución. Nuestra posición política y ética como promotores disidentes de Xochimilco, hizo que no se pudiera conciliar la propuesta de manejar recursos económicos del sector de la iniciativa privada con la propuesta política de la "Otra Campaña" del EZLN.

demostrada. Para nosotros era muy claro que si no nos organizábamos desde abajo y a la izquierda íbamos a ser aplastados por la represión y poder dominador del sistema económico criminal capitalista en su fase neoliberal.

Ideológico: Los Derechos Económicos, Sociales, Culturales y Ambientales (DESCA), se reconocieron como un medio más para la reivindicación del derecho a la vida de las comunidades y el equipo de promotores. La defensa de los derechos humanos y la reconstrucción del tejido social de la sociedad civil fueron las líneas adoptadas para seguir en el trabajo comunitario desde la autonomía.

Estas mismas reivindicaciones coincidían con otros grupos organizados de la sociedad civil, ya sean comunitarios, locales, regionales, nacionales e internacionales. En esto también coincidíamos con el llamado a la reagrupación y reorganización del EZLN por medio de la "Sexta Declaración de la Selva Lacandona". Entendíamos el derecho a la alimentación como el fundamental para el derecho a vivir, la resistencia entonces se podía dar en muchos frentes de lucha y en muchas partes del mundo, siempre con la condición de guiarnos por la dignidad material de la vida.

Es en este momento de redefiniciones estratégicas cuando se nos presentan como pertinentes el diálogo con Marx que establecen los filósofos de la liberación y los teólogos de la liberación, así como el aporte de la teoría de la dependencia, la antropología etnomarxista y la Educación Popular. Esta tradición de pensamiento en su particular perspectiva se siguió imponiendo como la más adecuada para comprender lo mínimo de la compleja y cruel realidad de la pobreza, opresión y exclusión de los pueblos periféricos del sistema mundo como los latinoamericanos y sus movimientos antisistémicos.

4.6.- Conclusión

A casi diez años haber comenzado la inserción en los pueblos de Xochimilco, y después de todo lo que se ha escrito a lo largo de esta primer parte de la investigación, puedo decir con más claridad que: los promotores comunitarios que llevamos a cabo el trabajo de abrir la región de Xochimilco fuimos utilizados por ECC y su metodología asistencial[73], misma que años atrás Javier Vargas (uno de los fundadores), había utilizado en Chiapas con campesinos indígenas[74].

[73] La semántica del concepto "trasformación" de ECC para mi nunca fue clara, ya que el proyecto de trasformación de dicha institución presentaba muchas inconsistencias teóricas y prácticas. La definición política de ECC al igual que su "proyecto de trasformación" y su concepción del "desarrollo local" siempre fue ambigua para más de uno y mucho más de dos promotores que nos insertamos, como vocero de estos, los cuales compartimos la misma opinión que aquí se presenta, afirmo que: ECC sigue siendo funcional al sistema-mundo del capitalismo, cómplice de gobiernos corruptos y poco claros frente a la definición política de la izquierda radical de la que es ejemplo el EZLN.

[74] El contacto por el cual me acerqué a ECC fue por el Ing. Mariano Salazar, hijo de un músico que acompaño al pueblo en armas viviendo la experiencia directa de revolución mexicana de 1910, persona confiable con la

La poca consecuencia en la trasformación de raíz de las estructuras de dominación ha llevado a esta organización civil a aceptar la imposición del sistema capitalista culpable de la muerte, exclusión y dominación[75]. Sin una definición política clara que sea verdaderamente de trasformación es imposible lograr un cambio en las relaciones de poder en todos los campos de acción de las personas[76].

Como vocero de una parte de las personas que en su momento fuimos promotores que intervenimos en Xochimilco, puedo afirmar que ante la definición política del Colectivo Chinampas hacia los principios de la "Sexta", es lógico a su vez que la institucionalidad de ECC considerara a estas personas como incomodas a los intereses de sus patrones[77]. Las acciones de dicho colectivo, que intentaban situarse más allá de ECC,

---

cual yo había convivido parte de mi vida en el ámbito familiar, relación en la cual había demostrado tener un compromiso muy serio con los movimientos revolucionarios en resistencia y mucha humildad, sencillez y dignidad. Para ECC la cuestión de los promotores era asunto de Mariano, coordinador de la región de Xochimilco. La relativa libertad que la institución le concedía encubría un doble discurso; ya que, por un lado querían llevar a Mariano al aislamiento al abrir una región y no dotarlo de personal suficiente, y por otro lado este mismo discurso sirvió positivamente para que la formación de los promotores estuviera al margen de los lineamientos de la institución. Sin embargo nunca dejamos de estar dentro y atados a los propósitos y decisiones jerárquicas de ECC. Desde mi incorporación al primer grupo de inserción como promotor, estuve consciente de que no iba a ser fácil ser parte de la institución y transformarla desde adentro, para con ello poder incidir de manera real en la política de la zona sur de la Ciudad de México. Ambos sabíamos que nos situábamos políticamente en la frontera entre la vida pública y la clandestinidad, compartíamos los principios de las luchas de liberación en América Latina y el postulado del comunismo del marxismo ortodoxo. La definición de trasformación que tenía en aquel momento, ahora para mi es más clara, estaba y está orientada por los principios de una ética y su disciplina revolucionaria, nuestra praxis está fundamentada en el proyecto de la liberación nacional.

[75] Ahora sabemos que las agencias de financiamiento y los gobiernos "bondadosos", obligan cínicamente a las organizaciones civiles a competir entre ellas por recursos económicos. Estos financiamientos llevan intrínseca una lógica corporativa y asistencialista, no de trasformación del sistema de explotación. La dependencia económica de las organizaciones civiles no les permite tener autonomía en la toma de decisiones para proyectos de largo alcance, ya que la dependencia económica obliga a las personas de estas organizaciones a trabajar bajo las ordenes, lineamientos, principios, burocracias y corrupciones de dichos gobiernos o agencias, las cuales mandan mandando y no mandan obedeciendo. La dependencia financiera no permite que exista una continuidad estratégica en proyectos con objetivos a largo plazo, ya que los proyectos se elaboran a partir de las problemáticas que a los dueños del dinero les interesa profundizar o solucionar, es decir, los financiamientos depende de los intereses políticos, económicos y culturales de aquellos que están en las altas esferas que controlan mediante la violencia el poder político hegemónico dominador. Esta dependencia económica hace que muchas ONGs sean funcionales al sistema capitalista y trabajen de manera encubierta al servicio de los intereses de los grandes empresarios. Los proyectos de ECC dependen entonces de la orientación y oferta que el Estado determina, no son proyectos que nacen desde abajo, desde la raíz del árbol, desde la semilla, que es el pueblo.

[76] Esto está reflejado en la organización al interior de la institución, ya que es estructuralmente jerárquica, claro ejemplo de la estructura dictatorial y verticalismo en la toma de decisiones. En comparación con la estructura de ECC, el zapatismo de los caracoles orienta al interior de su organización la toma de decisiones bajo el principio de horizontalidad.

[77] Los proyectos de "trasformación" de ECC aún son dependientes económicos del financiamiento del gobierno federal, el capital de la iniciativa privada y agencias trasnacionales del sistema capitalista. La

fueron tomadas por la dirección general de aquel momento, a cargo del Lic. Cuauhtémoc López Casillas, como algo no benéfico para la estabilidad de la institución, de ahí afirmamos nuevamente como conclusión que: ECC utilizó al grupo de promotores y a las personas de los grupos comunitarios de Xochimilco en la fase de inserción y que aún hoy sigue utilizando la misma estrategia en las regiones en las que trabaja.

Primavera de 2010

direccionalidad de ECC es funcional al sistema, mientras que la pretendida autonomía del Colectivo Chinampas quería precisamente romper con la lógica de la competencia.

SEGUNDA PARTE

CAPÍTULO I
PARA UNA DESTRUCCIÓN DE LA EPISTEMOLOGÍA MODERNA OCCIDENTAL

1.- EL MÉTODO CIENTÍFICO DE LA MODERNIDAD OCCIDENTAL

La modernidad europea se convierte en el primer sistema-mundo al incluir a América como cuarta parte del mundo, siendo desde siempre Asia, África y Europa. La modernidad europea se produce desde el oeste de Europa hacia el este y desde el sur más desarrollado por el mundo musulmán hacia el norte. Así el conocimiento filosófico de la modernidad comienza tanto en la América ibérica como en España y Portugal. El conocimiento científico moderno tiene su comienzo en la filosofía de la Universidad de Salamanca y en un largo despliegue histórico necesitó todo el siglo XVI para lograr la formulación de un nuevo modelo científico[78].

A comienzos del siglo XVII la formulación de un nuevo paradigma se explicitó con el estudiante jesuita de La Fléche, René Descartes que había seguido los lineamientos del jesuita español Francisco Suárez[79], escribe desde Ámsterdam su libro *El discurso del método* en 1636. La modernidad entonces es fruto de un proceso que se inicia en el siglo XVI logrando una revolución científica que necesitó más de un siglo para su surgimiento.

Descartes como representante de la filosofía moderna va a postular la subjetividad corporal como un ego, un yo dual, donde en una hipotética alma trasmite una antropología teológica. Para nuestro filósofo francés, el punto de partida para un análisis objetivo es la duda, al dudar de todo se llega a dudar de la propia existencia material, de ahí Descartes da un salto teológico y llega a la conclusión de que la única certeza objetiva es que está pensando y el pensamiento no es material; es decir, llega a su máxima "pienso, luego existo". Si Descartes es un pensamiento la pregunta es ¿Quién lo está pensando? Respondiendo bajo un fundamento teológico y no científico, es decir Dios. Analicemos ahora este argumento.

1.1.- Dios como fundamento del método científico moderno

¿El método científico de Descartes presupone a Dios como criterio de verdad? ¿La ciencia moderna tiene como principio la fe? Nuestro filósofo moderno dice:

Si retengo mi voluntad en los límites de mi conocimiento, de modo que no forme juicio sino sobre cosas claras y distintamente representadas por el entendimiento, es imposible que me equivoque. Toda concepción clara y distinta es, sin duda, alguna cosa, que no puede originarse en la nada, y que tiene necesariamente a Dios por autor; y como Dios es soberanamente perfecto y no es

[78] Véase: (Wallerstein, 2003) y (Dussel, 1998).
[79] Véase: (Dussel, 2007).

posible que sea causa de error, debo concluir que tal concepción o juicio es verdadero. (Descartes, 2000b: 76)

El problema consiste en que Descartes nos presenta un razonamiento en el cual es necesario desconfiar en lo que percibimos para probar la existencia de Dios; si se tiene fe en Dios, entonces, se puede confiar en la razón, ya que, Dios es la garantía de la verdad del intelecto. En este caso el pensamiento es algo que es claro y distinto, por lo tanto, necesariamente tiene que ser verdadero; para fines prácticos, esta deducción racional de Dios como verdad se toma como criterio de verdad, aunque se tenga enorme incertidumbre de su verdad.

Descartes no se esfuerza en probar que lo que se intuye como Dios sea verdadero, sino en mostrar que no hay fundamentos razonables para dudar de ello, es decir, no existen elementos para dudar, es indudable, por ello no se pone en cuestión y se pone como criterio de verdad. Dios es el supuesto y se toma como la "verdad"; este criterio de verdad es válido pero no por ello es verdadero[80].

Nosotros deducimos que la llamada duda universal de Descartes no existe, ya que, la investigación no podría llevarse a cabo porque tendríamos que dudar de todo y no se podría comenzar la investigación. La búsqueda se inicia a partir de ciertas premisas presupuestas como la de que somos finitamente imperfectos y se toma a la duda hiperbólica como un criterio de validez para encontrar lo claro y distinto, llegando a la conclusión de que lo evidente está sustentado en la indudabilidad de la "verdad" del Dios de la cristiandad europea de Descartes.

Resumiendo, el tener fe en algo no significa que sea verdadero, pero de ahí sí es posible que se inicie la investigación, ya que, hay un punto de partida presupuesto que no se enfrenta a objeciones y que es capaz de sustentar respuestas (fundamento ontológico), en el caso de Descartes ese punto de partida y llegada es la "verdad" de Dios, el cual a su vez es el criterio que mide la verdad.

[80] Hay casos en los cuales las preposiciones nos brindan cosas evidentes de las cuales no podemos dudar pero son falsas. Así, algo indudable no es condición satisfactoria ni suficiente para considerar algo verdadero. Descartes afirma que no hay razones para dudar de las percepciones que se nos presentan como claras y distintas, y si agregamos el argumento del genio maligno sólo reafirmamos la existencia de Dios, ya que, si existe un genio maligno que encarna la imperfección, entonces, existe contrariamente un Dios perfecto. Por consiguiente es un criterio de validez. Así, lo que se acepta es un criterio de validez al no tener razones para dudar de él. Así podemos decir que en contra posición con nuestra imperfección finita existe Dios. Como no podemos tener la idea de una perfección total, por nuestra finitud (que es uno de los atributos humanos), por lo tanto, sólo encontramos la perfección de Dios y su infinita bondad, cualidades que no permiten que un genio maligno nos engañe, de donde Dios y su indudable perfección es la verdad.

1.2.- La importancia del genio maligno

Descartes utiliza la hipótesis del genio maligno para no caer en un círculo donde no se pueda llevar a cabo la investigación, es decir, lo utiliza para no llegar al vacío de la duda metódica. Para dar inicio a la investigación, nos muestra que radicalmente se tiene que dudar de todas las cosas que nos parezcan dudosas, es decir, de todo. De lo que nuestro filosofo jesuita nunca duda es de la razón; siguiendo su mismo método y argumentación, es posible que un genio maligno nos engañe incluso de la razón y habría que desconfiar de ella, pero como debo comenzar diciendo que es falso todo, entonces, debo pensar esta hipótesis del genio maligno también como falsa y con ello no se llega al nihilismo, sino de manera negativa se afirma la fe en Dios.

Pero aún hay otra cuestión: que estoy pensando, es decir, la mente se reconoce como un ente que puede pensar cosas y que por fuerza tiene que ser algo, esta es la única certeza que Descartes tiene y se funda en la fe. Las ideas que se presentan se dan por medio de la razón y lo único que las produce es Dios, él es el que las piensa. Nuestra hipostasis es que al plantearse la duda metafísica utiliza la prueba ontológica para probar la existencia de Dios.

Sólo las cosas que conozco clara y distintamente tienen fuerza para persuadirme por completo. Y aunque entre estas cosas haya más conocidas por todos y otras sólo por los que las examinan con detenimiento y exactitud, después del descubrimiento son todas igualmente ciertas y evidentes... y si para concebir esta necesidad hubiera necesitado una gran aplicación del espíritu, después de concebida la tengo por segura que me parece la más cierta de todas; es más la certeza de las demás depende de ella de tal modo que sin el conocimiento de Dios es imposible saber nada perfectamente. (Descartes, 2000b: 79)

Descartes tiene certeza del "yo pienso", esto lo da como principio, de ahí se sigue "yo pienso, luego existo", es decir, es una razón que se le presenta en su mente como clara y evidente y tomado como válido, lo valida como verdadero. ¿La verdad de la razón de Descartes se pueda poner en duda? La pequeñísima posibilidad de que se puede generar la duda metódica sobre la verdad clara y distinta (que en este caso sería la razón) es desechada porque Descartes nos conduce a una situación en la cual nadie pueda tener argumentos contra la razón, ya que esta tiene en última instancia a la "verdad" de Dios como sostén, con esto demuestra de manera negativa la existencia de Dios.

Desde esta lectura Descartes utiliza el argumento del razonamiento finito para justificar la existencia de Dios, ya que, da pruebas de la existencia perfecta y omnipotente de Dios de una forma intuitiva desde la ontología de un ser humano finito e imperfecto como ser finito que Descartes es, es decir, el razonamiento es incapaz de conocer lo perfecto y lo omnipotente, porque además de pertenecer a un todo no podemos darnos cuenta de la totalidad en cuanto tal de las cosas, porque nuestra razón sólo puede llegar a descubrir ciertas partecitas de esa totalidad. Por medio de la razón se descubren las ideas

claras y distintas de las cuales no tenemos por qué desconfiar. De esta manera concluye que a pesar de que tenemos un razonamiento finito no debemos de desconfiar de la razón, ya que, es la única que nos proporciona verdades claras y distintas[81].

Por lo anteriormente dicho, no puede haber dudas sobre Dios, puesto que aquel que objetara tendría que mostrar las pruebas materiales contrarias, es decir, tendría que mostrar que no existe Dios y también mostrar que tenemos capacidades omnipotentes y razonamientos infinitos los cuales para nosotros son inimaginables. El argumento de Descartes en el cual está sustentada toda la ciencia moderna tiene como fundamento no la razón sino la fe en Dios.

Recapitulando, podemos concluir que las intuiciones (sin suponer que sean verdaderas) que nos llegan parecen claras y distintas en el instante en que las recordamos y razonamos, parecen verdaderas, después dudamos de estas percepciones y nos libramos de la duda por el método, descartando la hipótesis del genio maligno, ya que, aun cuando no se tome en cuenta categorías como verdadero o falso, parte de la fe en Dios como principio "indudable", indemostrable empíricamente. Esta es la causa por la que Descartes no caería en la circularidad.

De esto se sigue que en las ideas claras y distintas no hay duda, y estas quedan sin ser cuestionadas y se convierten en dogmas de fe, ya que aunque no sepamos por qué razón lo son, en algún momento anterior se consideraron claras y distintas. Lo que Descartes no sabía es que estas verdades claras y distintas son inducidas culturalmente en los seres humanos finitos e imperfectos y en el instante en que se piensan se señala socialmente el por qué no hay que cuestionarlas, es por esta causa que las ideas claras y distintas las utilizamos con fin práctico sin poder explicarlas. En el último párrafo de la sexta meditación dice:

La necesidad de los asuntos prácticos obliga a determinarse antes de haberlos examinado cuidadosamente, es preciso profesar que la vida del hombre está sujeta a muchos errores en las cosas particulares. Es necesario reconocer la flaqueza y debilidad de nuestra naturaleza. (Descartes, 2000b: 90)

En este párrafo Descartes resalta nuevamente el límite de nuestra razón, es decir, nuestra finitud en el pensamiento además de que, como no somos infinitamente dotados de conocimiento, tornamos a errar en nuestras acciones y hay veces que tomamos algo falso por verdadero[82].

[81] Harry Frankfurt dice: "Al argumento cartesiano hay que entenderlo, pues, como un intento de mostrar que no existen buenas razones para creer que no debemos desconfiar de la razón". (Frankfurt, 1970: 17)

[82] Entonces: "Si lo que es perfectamente cierto puede ser absolutamente falso, según Descartes propone, las nociones de verdad y falsedad absoluta son irrelevantes con miras a la investigación". (Frankfurt, 1970: 19)

De esta forma estamos los seres humanos tan determinados por nuestra finitud que quizá en estos momentos podemos creer que estamos basados en principios científicos para nuestras investigaciones, pero que quizá estos principios están equivocados y aún no lo sabemos; el hecho de que hasta la fecha nos han funcionado y en nuestra época histórica no hemos encontrado el error no significa que sean verdaderos. Nuestros límites racionales aún no se han aventurado a rebasar la línea de lo que hasta ahora se conoce como "verdad científica", las respuestas a los enigmas están, existen, pero no las hemos descubierto porque quizá nos aferramos a conocimientos y métodos caducos.

2.- LA DECADENCIA DEL HUMANISMO ETNOCÉNTRICO

En el siglo XVII se abandonan las teorías aristotélicas y medievales; se toma a Descartes y a Newton como fundadores de la ciencia moderna[83]. Los científicos tomaron, sin hacer un análisis detallado de la filosofía de Descartes, una decisión histórica no científica, ya que nunca descubrieron en Descartes su antropología dual, en la que, como ya vimos tiene como fundamento un principio teológico y, por lo tanto, indemostrable empíricamente.

Desde finales del siglo XVII, con un yo individual y egoísta dentro del proceso de la modernidad occidental, Inglaterra desplazó la hegemonía comercial europea continental, enfrentándose a Francia, así comienza un nuevo momento de la modernidad donde la burguesía inglesa tomó el control hegemónico.

John Locke permaneció en Francia durante cuatro años desde 1664 donde contacta con filósofos franceses y vive seis años en Ámsterdam de 1683 a 1689. Este filósofo realizó una simplificación del racionalismo de Descartes llegando a una mayor radicalidad con una filosofía empirista. Este empirismo consiste en que el sujeto humano no se verá como ego inmaterial, sino como subjetividad empírica orientada por el cálculo del medio-fin de las pulsiones. De esta manera la subjetividad individual tiene ideas y no son innatas, porque todo depende de la experiencia empírica de la sensación y de la reflexión de estas sensaciones[84].

La identidad moderna occidental tiene muy en cuenta la construcción del yo para las ciencias. El yo de la modernidad domina con eficacia los objetos de manera instrumental, este sujeto solipsista controla el mundo objetivo al utilizarlo como mediación para un fin.

[83] Véase: (Miranda, 1988).
[84] Esto queda escrito en su libro *Ensayo sobre el entendimiento humano*.

Así este yo empírico no tiene parámetros racionales y comunitarios, porque utiliza y mide todos los objetos con un yo individual, egoísta y pulsional[85].

Para Locke, el humano es el sujeto prioritario, y no es Dios al que tengamos que enfocar nuestro estudio, si partimos de la existencia material y ontológica, es decir, de la naturaleza humana, comprenderemos mejor el sentido de las cosas. Sin embargo, nuestro filosofo Ingles no está del todo alejado de la fundamentación teología, ya que Dios sigue encubierto como el principio y limite de toda investigación humana, y lo deja escrito de manera explícita:

Si dos o más átomos se unen en una misma masa, cada uno de esos átomos será el mismo... y mientras existan unidos, la masa que consiste de esos mismos átomos tienen que ser la misma masa o el mismo cuerpo, cualquiera que sea la manera en que sus partes estén reunidas. Pero si se quita uno de sus átomos, o si se añade un átomo más, ya no será la misma masa o el mismo cuerpo. (Locke, 1992: 313)

El llegar hasta esta reflexión el único sentimiento que nos queda es el de una onto-teología cerrada. Lo que podemos afirma hasta aquí son las contradicciones y los absurdos de las reflexiones de la razón occidental utilitaria acerca de la persona y de la ontología empirista con tintes teológicos, ya que, esta totalidad nos disfraza la concepción de Dios, ya sea como Uno, como Ego abstracto o como Todo, característico del pensamiento occidental. Sin embargo, lo que hay que rescatar es la concepción de persona de Locke, ya que, en el transcurrir de la historia el subjetivismo empírico es de suma importancia para adentrarse en la lógica de la comunicación lingüística propia de la especie humana.

Durante el siglo XVIII y hasta finales del XIX las llamadas ciencias buscan un criterio objetivo e independiente con el cual poder juzgar a las disciplinas para saber si realmente eran científicas o no. De esta manera las ciencias modernas buscan en el positivismo una teoría del conocimiento que pudiera distinguir entre conocimiento científico y conocimiento no científico, dicha teoría tenía que ser científica, llegando en filosofía a rechazar "pseudoproblemas" y proclamando a la lógica como la única filosofía científica descalificando a todas las demás ramas de la filosofía como carentes de cientificidad.

Bajo estos presupuestos el círculo de Viena y Gottlob Frege, quien influye en este círculo, dan por hecho que el significado de un enunciado es el modo de comprobación científico para la filosofía. En esta perspectiva del positivismo lógico cientificista el "yo" moderno pasa a ser el científico individual, pretendidamente neutro, objetivo e imparcial, sin embargo, la lingüística y los enunciados de la lógica no pueden presumir de objetividad porque siempre está detrás un factor psicológico-humano, es decir, una subjetividad que

[85] Por persona Locke entiende: "Un ser pensante inteligente dotado de razón y de reflexión, y que puede considerarse *así mismo* como el *mismo*, como una cosa pensante en diferentes tiempos y lugares". (Locke, 1992: 318)

interpreta el mundo objetivo. La filosofía epistemológica del "yo" moderno, cientificista, hizo que se comenzara a desplazar la filosofía ética y con ello el humanismo.

La crisis del humanismo generada con las dos guerras mundiales y el avance del método científico positivista en las ciencias a finales del siglo XIX y principios del siglo XX, trajo consigo una reducción de la complejidad en los análisis de los acontecimientos humanos. El método positivista cientificista se encargó de desacreditar y descalificar los fundamentos metafísicos de la filosofía escolástica y existencialista, con esto se da una nueva relación entre la ecología y la tecnología desde una racionalidad instrumental eurocéntrica.

La individualidad solipsista del sujeto enajenado por el sistema capitalista en su *ego* intrasubjetivo pretende ocultar de manera absurda la intersubjetividad comunitaria. Como síntesis de esta nueva práctica social en la vida, se crea una nueva actitud económica, es decir, se desarrolla plenamente la práctica productiva del capital en Europa y después de 1945 en los Estados Unidos de Norte América.

El eurocentrismo desde la primera modernidad en el siglo XVI llega hasta el siglo XX sin ser cuestionado en todo el sistema-mundo. El *ego* antropológico de Descartes va a ser fundamental para que las ciencias exploren mediante el método científico de la modernidad occidental en diversos campos de la vida cotidiana, con la finalidad de descubrir leyes que nos conduzcan a una verdad científica y comprobada. Los métodos científicos se van perfeccionando con el desarrollo de la tecnología haciéndose cada vez más rígidos.

La razón instrumental euorocéntrica se encargará del desarrollo de la tecnología, pero a su vez llevará a cabo una reducción de la complejidad orgánica de la vida. Es en este momento de la historia de la humanidad cuando el sistema capitalista genera sus propios teóricos, que en pro de la ciencia neutra, apolítica y ahistórica, proclaman en el sistema económico una lógica autorreferente y autopoiética, encubriendo con esto la destrucción de la vida humana en todo el planeta.

En 1945, después de la guerra mundial, los Estados Unidos se convirtieron en la única potencia mundial, ya que había escapado de la destrucción de la guerra; aumentó su capacidad industrial sin enfrentarse con un competidor serio dentro del mundo. La necesidad de reconstruir Europa, el extremo oriente de Asia y la Unión Soviética hizo que Estados Unidos produjera mercancías de manera eficaz y barata, lo que significó que las empresas norteamericanas compitieran económicamente dentro de los territorios de los países en reconstrucción[86].

[86] Véase: (Wallerstein, 2005).

La hegemonía norteamericana dentro del sistema-mundo llegó a su apogeo a finales de los años sesenta. Este país ha conservado su poder militar con una superioridad incontestable y parte de su hegemonía radica en la construcción de una ideología que hace creer al resto del mundo que efectivamente lo son.

Bajo una racionalidad instrumental el nuevo imperio estableció una práctica ético-política en el marco jurídico, que sancionaba las conductas normales y desviadas. Con la autovalidación de los medios ideológicos de control del imperio se introducen principios morales en las conciencias de los sujetos, logrando el objetivo que consiste en hacer trabajar a la sociedad obteniendo su obediencia y dominio, convirtiendo a los sujetos en meros instrumentos con perspectivas monetarias.

Al despojar al trabajador de su dignidad humana y convertirlo en objeto para la producción, se presenta todo el proceso de producción capitalista como deshumanizado. Pero no sólo eso, ya que con la inversión de capital en desarrollo tecnológico, pone a las universidades a su servicio y, como el fin último del capitalista es la obtención de riqueza, la función de la ciencia queda reducida a la construcción de tecnología capaz de incrementar la velocidad para la producción, así como en la capacitación del obrero para manejar estas nuevas tecnologías.

Toda esta nueva industria tecnológica pone en peligro de extinción a la especie humana, ya que no solamente explota, roba y mata al trabajador; sino que, al utilizar la tecnología con fines de incremento del capital y no en la seguridad de la vida de la humanidad, el mundo se ha contaminado de tal manera que se dirige irreversiblemente hacia un colapso ecológico planetario.

Es en la primera mitad del siglo XX cuando surgen las críticas desde dentro del centro hegemónico con filósofos existencialistas y posmodernos. La disputa entre racionalistas instrumentales y posmodernos nihilistas irracionales que proponen una aniquilación sin salida, se da dentro de un horizonte eurocéntrico, así la crítica a la modernidad y su crisis por parte de la posmodernidad, sigue siendo eurocéntrica, pero es muy importante estudiar estas posiciones filosóficas por su exposición y crítica a los fundamentos metafísicos epistemológicos deshumanizadores de la ciencia positiva[87].

[87] La posmodernidad plantea la ruptura de la linealidad temporal marcada por la esperanza y el predominio del porvenir positivo de la historia universal como el proyecto plateado por la Ilustración, en la cual se fundamentan todas las corrientes políticas modernas, desde el liberalismo hasta el marxismo, nuestra definición actual de la democracia y los derechos humanos. La posmodernidad plantea posiciones que señalan que ese núcleo ilustrado ya no es funcional en un contexto multicultural, que la Ilustración tuvo un carácter etnocéntrico y autoritario-patriarcal basado en la primacía de la cultura europea y que, por ello, o bien no hay nada que rescatar de la Ilustración, o bien, aunque ello fuera posible, ya no sería deseable. Por ello la filosofía posmoderna ha tenido como uno de sus principales aportes el desarrollo del multiculturalismo.

Las diferentes corrientes del movimiento posmoderno aparecieron durante la segunda mitad del siglo XX. El posmodernismo se popularizó a partir de la publicación de *La condición posmoderna* de Jean-François Lyotard en 1979, aunque varios autores habían empleado el término con anterioridad para indicar la crisis del humanismo a partir de la década de 1870 como lo observarían Marx, Nietzsche, Kierkegaard y Freud.

La crítica posmoderna nihilista de Nietzsche y Heidegger a la metafísica filosófica, entendiendo la metafísica como humanismo desde el pensamiento ontológico existencial, es destructiva sin una propuesta para un nuevo humanismo; pero nos sirve para poder detectar las contradicciones del mito desarrollista del positivismo cientificista[88].

Desde la posición nihilista posmoderna no se tienen muchos elementos para poder ascender del campo de lo estético al campo de la ética, ya que, la filosofía metafísica posmoderna es crítica pero no puede dejar de ser aún etnocéntrica, esto no le permite acercarse a comprender el padecer estético del hambre material y real de los pueblos explotados por el imperio de la razón instrumental.

La "sensibilidad" estética de los críticos de arte posmoderno no pueden "sentir" en su corporalidad material por medio de sus sentidos, lo ético de la estética, porque ese sentir lo real de la realidad en nuestros pueblos es tan fuerte que no se "siente" sino que se "padece", se "muere". Los "artistas" vacíos y "críticos de arte", con su gran "sensibilidad" no pueden sentir el dolor de los pueblos periféricos, que se ubican geopolíticamente más allá de Europa y los Estados Unidos y que lanzan su estética-ética desde la exterioridad, desde la nada, desde el no-ser, desde la muerte reclamando *vida digna.*

Desde otra perspectiva el filósofo esloveno Slavoj Zizec, discípulo de Lacan y agudo critico cultural, nos dice: "La última y definitoria experiencia del siglo XX fue la experiencia directa de lo real". (Zizec, 2004: 34) Lo real sale a la luz con expresiones de extrema violencia, como precio de buscar lo real en la realidad. Para este filósofo el auténtico encuentro cara-a-cara es un acto de violencia que trasgrede desgarrando lo real.

[88] Otra crítica que nos parece fundamental para nuestro trabajo es la de George Steiner, que muestra de manera muy precisa la problemática que juega el lenguaje dentro de la comprensión del mundo y su interpretación hermenéutica carente de una verdad única y universal, arrojándonos a un análisis de lo simbólico. Como consecuencia lógica en este pensamiento filosófico, se da una crítica con la estética posmoderna que deja fuera la ética y despolitiza la subjetividad, aportes filosóficos que el Italiano Gianni Vattimo, discípulo de Hans-Georg Gadamer e influenciado por Heidegger y Nietzsche, muestra de manera clara en el desarrollo de toda su filosofía. "Si la liquidación que el sujeto sufre en el plano de la existencia social puede tener un sentido no sólo destructivo ese sentido es descubierto por "la crítica del sujeto"... Mientras esta racionalización creó las condiciones histórico-sociales de la liquidación del sujeto, la filosofía y la psicología pero también la expresión artística y literatura, reconocieron autónomamente que ese sujeto no tenía los títulos para pretender a una defensa". (Vattimo, 1998: 44)

En una autocrítica argumenta que los occidentales están sumergidos en los placeres superficiales de la vida cotidiana, mientras que otras culturas en sus luchas de resistencia están listas para arriesgarlo todo, como los musulmanes que en su lucha de liberación llegan hasta su propia destrucción.

Parece de hecho, como si la división entre el Primer Mundo y el Tercero se definiera más y más por la oposición entre el llevar una larga vida satisfactoria –llena de riqueza material y cultural- y el dedicar la vida a alguna causa trascendente. (Zizec, 2004: 34)

En resumen, el "yo" moderno que comienza en el siglo XV con la invasión europea a América se explicita con el racionalismo dual de Descartes que fundamenta el método científico en principios teológicos, esta filosofía es retomada por los empiristas ingleses que sin abandonar el fundamento teológico lo resinifican como una unidad o totalidad orgánica. En el siglo XIX la filosofía positivista y el positivismo lógico imponen el "yo" de la modernidad como neutral, objetivo e imparcial, características cualitativas de una lógica científica. El cientifismo del "yo" moderno dejo fuera a la ética y con ella al humanismo, ocultando que la psicología humana está detrás de toda ciencia, por lo tanto no existe la pretendida objetividad, ya que la subjetividad humana no es neutra ni imparcial. En el siglo XX los filósofos existencialistas y posmodernos criticaron la razón instrumental del "yo" moderno llegando a posiciones nihilistas, destructivas e irracionales. La decadencia del humanismo es producto de un "yo" moderno, egocéntrico, dominador y asesino de la alteridad y diferencia, su razón cientificista o instrumental lo arrastro a una teología encubierta como ontología claustrofóbica, sin embargo la autocrítica de filósofos críticos han develado que la decadencia de humanismo del "yo" moderno es etnocéntrica.

En los siguientes capítulos se retomaran elementos necesarios para la construcción de un nuevo humanismo desde pociones que se atreven a ir más allá del "yo" moderno y la razón instrumental de la onto-teologia cerrada europea-norteamericana con la cual proclaman el fin de la historia como ideología insuperable de su dominio imperial.

CAPÍTULO II
ELEMENTOS PARA FUNDAMENTAR UN HUMANISMO MUY OTRO

1.- LA NEGACION EN LA DIALÉCTICA HEGELIANA DESDE UNA PERSPECTIVA NO-EUROCÉNTRICA

Este capítulo tiene como objetivo mostrar que el anuncio del "fin de la historia"[89] sólo es la parte negativa y necesaria de la dialéctica hegeliana, con lo cual se reafirma el método dialéctico como devenir histórico del saber. Así mismo se intenta demostrar que el método dialéctico de Hegel y que posteriormente es utilizado por Marx, es una dialéctica abierta a lo nuevo y no una dialéctica que se cierra en sí misma. En la segunda parte de este capítulo se analiza y rescata el método fenomenológico iniciado con Hegel y profundizado por Husserl, pero desde una perspectiva que va más allá del etnocentrismo y la antropología utilitaria, para afirmar una fenomenología que considera a la alteridad de manera ética humanista, dialógica e intercultural.

Las desmedidas afirmaciones de Hegel (como critica Kierkegaard), tienen importancia para los teóricos no-europeos, como es nuestro caso, estas afirmaciones las podemos considerar eurocéntricas, hay que criticarlas y superarlas desde otro horizonte; entonces, mi intención es estar con Hegel pero también ir más allá de él.

En cada época histórica se van registrando acontecimientos que caracterizan periodos en la historia de la humanidad. Lo humano, en su afán obsesivo de inmortalidad absurda, en su inútil anhelo de perpetuidad, trata neciamente o inevitablemente de no quedarse en el olvido, es decir, en la muerte radical y absoluta del no-ser.

En vida, lo humano va dejando su trascendencia existencial, pues sabe que la vida es fugitiva, pasajera, mortal. Es así como se van dejando rastros en la historia y dependiendo de la manera como se presenta el ser a lo humano, cambia la interpretación de la historia, este acaecer del ser, se plasma a sí mismo, como dato en el devenir histórico de la humanidad.

Si partimos de lo más simple como es la muerte o la nada, es decir, la muerte como posibilidad, podemos acercarnos a una dialéctica en la cual, en un momento positivo dentro de la negación del movimiento dialéctico, se de una re-aprehensión del ser que se manifiesta, no llegando al fin de la historia como se ha anunciado, sino llegando a la

[89] La tesis sobre el fin de la historia de Hegel afirma que el transcurrir o camino de la historia universal va del Este hacia el Oeste, de donde Hegel deduce que Europa es el lugar donde se da el fin de la historia universal, su pleno desarrollo, su ser último. Nosotros desde una perspectiva no-eurocéntrica, consideramos que tiene toda la razón en considerar a Europa como un espacio hoy decadente, de donde ya nada nuevo e importante se puede aportar a la historia universal. Sin embargo, esta crisis occidental es sólo una parte de la historia que muere, pero no es el fin total de la historia universal.

creación de nuevas formas de explicar e interpretar al ser que se devela. Así mismo el sistema vigente y caduco tiene que ofrecer su muerte como parte del proceso histórico, para que de sus escombros putrefactos se generen nuevas formas de conocimiento, es decir, nuevos símbolos en los cuales se pueda intuir lo *absolutamente otro* cuando se manifiesta como acontecimiento histórico, a través de la epifanía del rostro antropológico del otro.

El "fin de la historia" no es el fin total de la historia, sino el fin necesario de una parte de la historia, ya que no puede existir vacío en las ideas. Lo que se ha agotado y está en decadencia son las metodologías tautológicas que no permiten nuevas interpretaciones, las posibilidades históricas conocidas son las que quedaron exhaustas. El vació filosófico y la supuesta "muerte de la historia" sólo ha invitado a replantear alternativas, ha ofrecido su propia muerte para propiciar, desde lo absurdo, el caos, la nada, el surgimiento de una nueva crítica que muestra la limitación, superación o defensa del método dialéctico-fenomenológico hegeliano en la historia.

1.1.- El método de la fenomenología. Ciencia, conciencia y experiencia

Hegel, en la introducción de su libro *Fenomenología del espíritu*, ya plantea que la investigación y examen de la realidad del conocimiento tienen que partir de algún supuesto que sirva de base o punto de partida, este fundamento es el parámetro para la comprensión de una verdad. Para este filósofo, la ciencia es pauta para identificar la verdad porque tiene un método que nos conduce hasta identificarse en sí, y solamente éste puede llevar a cabo la investigación sobre la verdad[90].

Si ahora investigamos la verdad del saber, parece que investigamos lo que ésta es en sí. Sin embargo, en esta investigación el saber es nuestro objeto, es para nosotros; y el en sí de lo que resultara sería más bien su ser para nosotros; lo que afirmaríamos como su esencia no sería su verdad, sino más bien nuestro saber acerca de él. (Hegel, 2000: 57)

Es decir, el saber mismo no descubre su verdad porque él es en sí mismo verdad. Es al concebir en la conciencia una forma abstracta, donde se da el saber y la verdad, se devela ante nosotros mostrando su ser por medio de la conciencia, convirtiéndose en nuestro saber acerca de él. Así el objeto de investigación de la conciencia nos da en ella misma su propia pauta.

[90] La verdad distingue de sí misma algo con lo cual al mismo tiempo se relaciona y conjuntamente a esta relación se encuentra el saber, pero el saber es también algo distinto de él y se pone como lo que es, así el lado de éste en sí es verdad. Hegel dice: "Puesto que esta exposición versa solamente sobre el saber que se manifiesta, no parece ser por ella misma la ciencia libre, que se mueve bajo su figura peculiar, sino que puede considerarse desde este punto de vista como el camino de la conciencia natural que pugna por llegar al verdadero saber o como el camino del alma que recorre la serie de sus configuraciones como otras tantas estaciones de tránsito que su naturaleza le traza, depurándose así hasta elevarse al espíritu y llegando, a través de la experiencia completa de sí misma, al conocimiento de lo que en sí misma es". (Hegel, 2000: 54)

Así, pues, en lo que la conciencia declara dentro de sí como el en sí o lo verdadero tenemos la pauta que ella misma establece para medir por ella su saber. (Hegel, 2000: 57)

De esta manera ciencia y conciencia son la esencia o el en sí, que se identifican entre sí como una unidad y como los elementos que dan la pauta para poder investigar y acceder a la verdad.

Este movimiento dialéctico que la conciencia lleva a cabo en sí misma, tanto en su saber cómo en su objeto, en cuanto brota ante ella el nuevo objeto verdadero, es propiamente lo que se llama experiencia. (Hegel, 2000: 58)

1. 2.- La creación de nuevos paradigmas

Hegel, en su método dialéctico, no propone una dialéctica cerrada, sino todo lo contrario, propone una dialéctica que en su interior o esencia es necesaria su propia negación, dando paso a nuevas formas de aprehender lo absoluto en su manifestación, de tal forma que no puede haber un fin de la historia como en algún momento se mencionó, sino que tiene que venir una des-estructuración de las formas vigentes para que se manifieste una nueva forma de conciencia. Es decir, la muerte y destrucción son la negación que hace que los nuevos paradigmas surjan, no partiendo de una visión con miedo al conocimiento, sino partiendo de los innumerables campos a explorar que en esta época se manifiestan para la investigación. Solamente haciendo una retrospectiva de lo que acontece históricamente podemos dar cuenta de la manera de la manifestación del absoluto, es decir, como devenir histórico humano.

La negación y muerte tienen su fundamentación no en una nada vacía, sino en una nueva exploración, que se introduce a partir del ofrecimiento de su propia muerte, solamente así la conciencia puede ir más allá de lo limitado, y por esto siempre va más allá de sí misma, ya que, lo limitado es en su propia condición, pero a su vez en un mismo tiempo y espacio va más allá aunque sólo sea en la intuición.

Otra propuesta interesante a tomar en cuenta es la del filósofo mexicano Enrique Dussel, que, desde una relectura de los escritos de Marx, propone superar la fenomenología totalitaria y eurocéntrica de Hegel. Para Dussel la dialéctica hegeliana sigue la lógica del totalitarismo que pretende una verdad única e inequívoca, etnocéntrica. Para este filósofo, Marx es el crítico fundamental del horizonte de la lógica de la totalidad ontológica del pensamiento occidental. Según nuestro pensador, Marx como científico crítico por excelencia, va a dar un paso adelante a la dialéctica hegeliana fundamentando su crítica contra Hegel desde la crítica positiva de Schelling a Hegel, en la cual no es el Ser lo primero antes de todo conocimiento como fundamento (como lo pensaba Hegel), sino el Señor del Ser que crea desde la nada el Ser.

Dussel desde una argumentación estratégica propone un "momento analéctico" de la dialéctica[91], que se puede entender como un punto de apoyo necesario para que la parte negativa de la dialéctica devenga en algo positivo, la superación de la negación que se niega para devenir en algo positivo en la historia. Este "momento analéctico" es la negación dentro de la parte negativa de la dialéctica, sin este "momento analéctico" la crítica interna de la dialéctica se quedaría en la pura negación totalizadora. Entonces en esta propuesta la estrategia argumentativa es una crítica analéctica a la dialéctica hegeliana.

Este intento metodológico que realiza Dussel tiene la pretensión de mostrar un método abierto para hacer una crítica a las condiciones existentes que parta del punto de vista de los oprimidos.

El aporte de Dussel a un marxismo latinoamericano debe considerarse, en primer lugar, como un "intento metodológico", lo que quiere decir que se trata del intento de un discurso analítico-crítico sobre la realidad latinoamericana actual que se guía por la lógica

[91] En la primera fase de la Filosofía de la Liberación dusseliana, la Metafísica, como filosofía, está en el fundamento, sin embargo, la meta-física dusselina se caracteriza por ser dialógica y antropológica por su *apriori* material e intersubjetivo, ya que considera como punto de partida irreductible e inevitable, la alteridad del otro en su presencia meta-física humana; pero aún más radicalmente, como pobre, como hambriento. Para acceder a esta meta-física es necesario utilizar el método ana-léctico que también es un proceso de negación, afirmación y reconocimiento; pero no de entes sino de sujetos humanos relacionados éticamente, intersubjetivamente. "Lo propio del método ana-léctico es que es *intrínsecamente ético* y no meramente teórico, como es el discurso óntico de las ciencias u ontológico de la dialéctica. Es decir, la aceptación del otro como otro significa ya una opción ética, una elección y un compromiso moral: es necesario negarse como totalidad y afirmarse como finito, ser ateo del fundamento como identidad […] El silenciarse de la palabra dominadora; la apertura interrogativa a la pro-vocación del pobre; el saber permanecer en el 'desierto' como atento oído es ya opción ética […] El *saber-oír* es el momento constitutivo del método mismo". (Dussel, 1991: 187-188) De esta manera, al método para una Filosofía de la Liberación, Dussel le llama método "analéctico" o "analéctica". Sin embargo, desde noviembre del año de 1972 en una conferencia de viva voz, Dussel afirma que el método analéctico es un "punto de apoyo" o momento del método dialéctico y no una superación definitiva del método dialéctico: "El método meta-físico lo llamaré 'ana-léctico' y es distinto del método 'dia-léctico'. Este último va de un horizonte a otro hasta llegar al primero donde esclarece su pensar; dialéctico es un 'a-través-de'. En cambio, ana-léctico quiere significar que el lógos 'viene de más-allá'; es decir, que hay un primer momento en el que surge una palabra interpelante, más allá del mundo, que es el punto de apoyo del método dialéctico porque pasa del orden antiguo al orden nuevo. Ese movimiento de un orden a otro es dialéctico, pero es el Otro como oprimido el punto de partida". (Dussel, 1977: 121-122) Así el método analéctico o ana-dialéctico, es una distinción meta-física que va más allá de la totalidad del ser, porque desde otro punto de partida, desde la exterioridad del no-ser y de todo aquello que la exclusión europea considera como bárbaro desde la conquista de amerindia, la Filosofía de la Liberación lanza su discurso de análisis crítico, así como su praxis. "Levinas habla siempre del otro como lo <<*absolutamente* otro>>. Tiende entonces hacia la equivocidad. Por otra parte, nunca ha pensado que el otro pudiera ser un indio, un africano, un asiático. El otro, para nosotros, es América latina con respecto a la totalidad europea; es el pueblo pobre y oprimido con respecto a las oligarquías dominadoras y sin embargo dependientes. El método del que queremos hablar, el *ana*-léctico, va más allá, más arriba, viene de un nivel más alto (*aná*-) que el del mero método *dia*-léctico". (Dussel, 1991: 185-186)

de la perspectiva metodológica desarrollada por Marx –y por eso se califica de "marxista-; pero que teóricamente, tiene que ir más allá de Marx, esto es que no se limita a aplicar la teoría de Marx, o repetirla, sino que enfrenta la realidad latinoamericana de manera teórica creativa. (Fornet-Betancourt, 2001: 343)

Así la herencia viva de Marx es para la Filosofía de la Liberación Dusseliana un método abierto, en el cual no hay "muerte de la historia". De esta propuesta, más tarde, el filósofo mexicano Mauricio Beuchot fundamentará su hermenéutica analógica.[92]

1.3. El "fin de la historia" visto por la poscolonialidad

La historia no ha acabado, sigue como siempre lo ha hecho, es decir, de una manera paradójica, caótica, absurda, donde el fin es el principio y el principio es el fin. La serpiente que se traga a sí misma para dar principio a una nueva era de pensamiento y de construcción de utopías y de nuevas formas de investigación. No es que todo esté perdido, sino que al caer los cimientos de la vieja construcción da lugar a construir lo nuevo, ya que, ahora hay un gran campo de investigación para dar cabida a nuevos conocimientos y nuevas formas de interpretar el acaecer de la historia.

La muerte como proceso necesario se hace presente en la llamada época posmoderna, sin embargo, la muerte es parte esencial de una proyección en la cual se vislumbra la caída de un imperio que como lo hemos visto ha respondido tal y como se esperaba. Sin embargo, su periodo de vida tiene que gestarse en el seno del pasado, de lo que ya no es; es en esta retrospectiva donde las nuevas percepciones se dan cuenta que

[92] La hermenéutica analógica que nos propone Mauricio Beuchot abre una interpretación de los símbolos sólo de manera aproximada y parcial, de manera proporcional evitando "una especie de teología negativa o mística del puro silencio". La analogía es una perspectiva de pensar que constituye su propio método: "es un método porque es un instrumento lógico, ayuda a pensar ordenando las cosas en una jerarquía o graduación, o por lo menos según la relación de proporción que guardan entre sí. Es relacional y ordenada, busca estructurar las cosas por sus semejanzas y diferencias, y por los grados de estas, ayuda a distinguir para poder unir sin forzar las cosas. La analogía está vinculada con la distinción, y ésta se logra sobre todo en la discusión; por eso es dialógica también". La analogía puede controlarse lógica y discursivamente, ya que, es en el dialogo donde se puede argumentar y tener inferencias para aproximarse a un razonamiento sin ser falaz, por medio de la retórica que es el espejo donde la realidad se refleja "pero no la hace inverosímil, nos la da aceptable, y eso basta". Así la analogía es el intermedio entre la univocidad y la equivocidad, es en parte igual y en parte diferente, pero predomina más la diferencia y la equivocidad, pero no por ello deja de tener maneras de expresarse por medio del lenguaje, sea metafórico o directo y natural, porque admite cierto margen de error. "La infinitud desaforada y vertiginosa de los individuos se ve sujeta al menos un poco en la generalidad 'moderada' de lo prudencial, que no es ni univoco ni puramente equivoco, sino analógico. Y eso es lo que hace importante a la analogía para los asuntos humanos, para las ciencias sociales". Así para Beuchot se puede interpretar teniendo conciencia de las limitaciones del ser humano, ya que, nunca se podrá comprender en su totalidad el mundo cultural humano, sin embargo, se necesita cierta vivencia subjetiva para interpretar aunque de entrada sabemos que no se va a comprender enteramente, pero esto no quiere decir que se agota el contenido que se interpreta, solamente se le aproxima. Ver (Beuchot, 2004).

hay mucho camino en la historia por recorrer, ya que, como lo vimos, siempre hay una proyección a continuar en la investigación, siendo la parte negativa de la dialéctica la pauta que da el primer paso hacia el rompimiento de los limites.

Lo que se limita a una vida natural no puede por sí mismo ir más allá de su existencia inmediata, sino que es empujado mas allá por otro, y este ser arrancado de su sitio es la muerte. (Hegel, 2000: 55)

Los vertiginosos cambios que están sucediendo en el mundo están íntimamente ligados con las grandes transformaciones que están ocurriendo en nuestro sistema social y en el cambio de roles que se perciben en su interior. Uno de los rasgos principales que definen este cambio histórico en desarrollo es la globalización de la vida en el planeta en sus múltiples dimensiones, económicas, ecológicas y culturales. Estos cambios han provocado incluso la modificación de la estructura social-cultural en el pensamiento.

América Latina y países del tercer mundo no están ajenos a estas transformaciones, pese a que sus efectos comienzan a sentirse mayormente a partir de la década del noventa. Así, diversos filósofos y pensadores de la poscolonialidad perciben a la transformación y fragmentación social-cultural como uno de los principales problemas que trae consigo esta reestructuración de época.

2.- LA FENOMENOLOGÍA COMO MOMENTO NECESARIO PARA UNA CIENCIA ÉTICA, HUMANISTA, DIALÓGICA E INTERCULTURAL

La fenomenología de Husserl considera que, fuera del acto de conciencia, las esencias no poseen ninguna existencia, entonces, el punto de partida es el acto de percepción del sujeto en la experiencia de su vivencia. La conciencia subjetiva suspende su fe en la creencia de la existencia de la realidad del mundo exterior a ella y se constituye a sí misma como conciencia trascendental que hace que se aprehenda el mundo como es en su sentido cultural.

El mundo cultural humano es un fenómeno intersubjetivo, entonces, el otro antropológico es la constitución de una subjetividad constituyente que está más allá de una subjetividad egoísta; de esta manera la intersubjetividad genera un horizonte social en el cual siempre nos estamos moviendo al habitar un mundo cultural. El punto de encuentro con el otro antropológico es el mundo, así la fenomenología intenta integrar al mundo de ciencia el mundo de la vida. Porque para que se pueda conocer un objeto es necesario que se posean experiencias que corresponden al objeto, es decir, se necesitan reglas de implicación que dirijan nuestra experiencia.

Así, la objetividad es dada por la intención de la subjetividad en relación con la intersubjetividad, pero esta intención subjetiva se da en un nivel más profundo que se

encuentra más allá de las apariencias del mundo, ya que la intención subjetiva da sentido y comprensión de sentido al mundo que percibimos. Entonces las acciones están orientadas a fines de intencionalidad, desde un mundo cultural. Analicemos con más detalle esta propuesta metodológica que nos es útil para romper el cerco epistemológico y nos ayuda a fundamentar nuestra investigación que pretende explorar otros horizontes culturales.

2.1.- De la reconstrucción radical de la fenomenología al *yo* puro de Husserl

Para Descartes el método consiste en desechar todo conocimiento falso y partir de un escepticismo extremista, éste es el mismo método que Husserl nos propone para iniciar la reconstrucción radical de la filosofía. Es decir, hay que volver a empezar de un conocimiento cero para poder hacer una nueva filosofía, entonces es ir al *factum* en un movimiento in-volutivo hacia el *ego,* es un modo de in-volución hacia la intrasubjetividad del sujeto, es ir hacia la interioridad más pura que coloque fuera la existencia del mundo[93]. Pero no basta solamente con poner fuera la validez de todas las ciencias que nos son pre-dadas y tratarlas como prejuicios; también tenemos que despojar de su validez ingenua a su base universal, es decir, la experiencia del mundo objetivo[94].

A la inhibición universal de toda toma de posición sobre el mundo objetivo le llama Husserl *epojé fenomenológica*[95]. El mundo trascendental colocado en su eventual no-ser por la *epojé fenomenológica*, no suprime el *yo* puro trascendental intrasubjetivo, sino que lo presupone. De esta manera el mundo trascendental se concreta en el *yo* humano. A este paso metodológico Husserl lo llama *reducción fenomenológica*[96].

Husserl se va a preocupar de una ciencia creada exclusivamente para la subjetividad trascendental y es válida sólo en ella y por ella, es una ciencia solipsista-trascendental, relativista.

---

[93] Esta manera de pensar al e*go* nos lleva a un solipsismo, así como a la dualidad formada por la interioridad pura y la exterioridad objetiva natural. Para este autor, hay que colocarnos en el interior de la subjetividad y fuera de toda ciencia, para extraer el ideal de cientificidad al que ella misma aspira. Si nos ubicamos fuera de toda ciencia nos imponemos en la vida pre-científica o pre-temática, como anterioridad al mundo cognitivo.

[94] A la actitud que se tiene al habitar el mundo de manera ingenua, nuestro pensador francés la llama *actitud natural*, sin embargo, el momento del método que llama *epojé fenomenológica* hace que se elimine la actitud natural y sitúa al objeto más allá de sí mismo, es decir, la *epojé* suprime el olvido al recuperar la vida que es lo que constituye lo trascendental, la *epojé* recupera lo oculto que constituye el sentido del mundo al darle un orden de sentido al mundo cultural.

[95] Es el medio metódico mediante el cual me aprehendo puramente como aquel *yo* y aquella vida intrasubjetiva y autoconsciente. Todo aquello que es mundo, todo ser espacio-temporal es "para mi" gracias a que mi *yo* consciente lo experimenta, lo percibe, lo recuerda, lo padece, lo muere.

[96] Consiste en pasar dialécticamente del mundo trascendental al *yo* puro trascendental o antropológico.

No es por lo tanto el *ego cogito*, sino una ciencia del ego, una EGOLOGÍA pura, lo que tendría que ser fundamento ínfimo de la filosofía en el sentido cartesiano de la ciencia universal, y lo que tendría que aportar por lo menos el terreno para su fundamentación. (Husserl, 1988: 16)

Husserl va más allá de Descartes al intentar que el *ego cogito* se amplíe, ya que la percepción es tomada intrasubjetivamente como la experiencia única de cada persona, ya sea clara o vaga, y esto es de igual manera en el recuerdo. De esta manera el juicio que se enuncia como falso es un modo de conciencia que se vive en la *intención* interior de cada subjetividad.

LA CARACTERÍSTICA FUNDAMENTAL EN LOS MODOS DE CONCIENCIA EN LOS CUALES YO VIVO COMO YO, ES LA DENOMINADA INTENCIONALIDAD. (Husserl, 1988: 17)

Entonces para Husserl, tratar de aprehender los fenómenos tiene relación con los modos de conciencia y su *intencionalidad* intrasubjetiva[97]. El humano en actitud natural existe ingenuamente, sin tener un método o una ciencia para interiorizar los fenómenos del mundo; en cambio el espectador trascendental, vuelto consciente de sí como *yo* trascendental, percibe en la *intrasubjetividad intencional* al mundo como fenómeno.

Es en la esencia[98], en el *ego cogito* puro, donde se da la intención filosófica, no en el mundo exterior a la subjetividad, esto es un retorno hacia el interior de la intrasubjetividad, este retorno es para Husserl la ciencia en sentido estricto. Es la esencia del *yo* lo que encuentra su objeto en sí mismo cuyo último fundamento y horizonte es la subjetividad pura fenomenológica o trascendental y cuyo acceso metódico es la *reducción fenomenológica* o recorte del mundo exterior hacia un mundo interior.

2.2.- Del *yo* puro husserliano al ser en el mundo heideggeriano

El filósofo alemán Heidegger, alumno de Husserl, parte de la cotidianidad existencial de la conciencia natural a la que su maestro Husserl desprecia como conciencia ingenua. Para Heidegger, en contraposición, la actitud natural es una estructura concreta propia, es histórica. Esto había quedado olvidado, ya que se partía de la in-volución a la conciencia intrasubjetiva.

---

[97] La intencionalidad de un sistema económico-político injusto que utiliza la supuesta neutralidad de los métodos de investigación para crear una ciencia cómplice que objetiva la alteridad subjetiva junto con su diversidad cultural, pretende objetivar lo inobjetivable, es decir, lo otro antropológico constituyente del mundo.

[98] El partir de la actitud natural para después pasar a la actitud fenomenológica por medio de la *epojé fenomenológica* nos da un ámbito puro, la esencia. Para Huserl la esencia del *ego cogito* puro o fenomenológico es el correlato objetivo de la subjetividad trascendental reducida al mismo fenómeno.

Para Heidegger el punto de partida es la cotidianidad del mundo de la vida que permanece en el *factum*, con lo cual el movimiento se invierte y ahora se da un nuevo paso que apunta hacia la tematización de la experiencia natural misma del mundo exterior, donde ya está dada la totalidad del ser humano, no ya in-volución, sino reflexión sobre la trascendencia misma, es decir, reflexión sobre el mundo donde se vive.

Heidegger no parte de la esencia como Husserl, ni del ser absoluto indeterminado o concepto en sí como Hegel, sino del *Dasein* ("ser ahí"), es decir, un ente entre los entes del mundo que en cada caso es "yo mismo", el humano existiendo en cada caso. El humano como *Dasein* es el *ente metafísico antropológico* a quien se le manifiesta el ser, es un ente privilegiado, él es únicamente el que manifiesta la develación del ser y lo expresa registrándolo en la historia.

El ente cuyo análisis es nuestro problema somos en cada caso nosotros mismos. El ser de este ente es, *en cada caso, mío.* En el ser de este ente se conduce este mismo relativamente a su ser. (Heidegger, 1997: 53-54)

El *Dasein,* o existencia fáctica, es ahora la base radical, es el fundamento de donde emana todo, que no se conducirá solamente hacia la conciencia de manera in-volutiva, sino también hacia la trascendencia del mundo. El mundo que para Husserl debería quedar fuera, es ahora el justo punto de partida de la analítica del *Dasein*.

Es forzoso que estas determinaciones del ser del "ser ahí" se vean y comprendan *a priori* sobre la base de aquella estructura del ser del "ser ahí" que llamamos el "ser en el mundo". (Heidegger, 1997: 65)

Es desde el mundo de la vida cotidiana donde el ser del "ser ahí" atraviesa el horizonte óntico y pasa a un horizonte ontológico, que se presenta como una ontología de la comprensión del mundo y se manifiesta en el orden óntico intramundano.

El "ser ahí" o ente metafísico antropológico en su cotidianidad hace frente a entes de su mundo cotidiano, esta cotidianidad se da bajo una posición existencial sensible óntica que pasa a otra posición que nos da la posibilidad de reflexionar sobre la existencia ontológica[99].

[99] No es ya el desmesurado absoluto indeterminado de Hegel, sino todo lo contrario: el ser más concreto posible, lo humano, lo finito, lo que muere, pero jamás totalizado. Con esto parece superado el desmedido subjetivismo absoluto de Hegel, y se da una crítica desde lo fáctico, es decir, desde lo humano que se devela autoconsciente e histórico, cuyo ser es la comprensión del ser y que tiene la finitud como su estructura fundamental, es decir, la muerte como característica de la esencia humana. A diferencia de Hegel, para Heidegger no es la totalización del ser absoluto, sino la intotalización del humano, lo que nunca podrá ser absorbido en lo absoluto, en la totalidad, sino que por definición es intotalizable, porque muere antes de ser totalizado. Lo humano en tanto es, nunca alcanzará su totalidad.

El orden de la com-prension del ser es histórico, porque toda comprensión derivada del ser es interpretada por el *Dasein* en su mundo cotidiano, que no es total sino parcial, es decir, jamás comprendido en cuanto tal en su totalidad.

El "ser-en-el-mundo", no es el *ego cogito* puro de Husserl, sino que es el mundo de la vida cotidiana desde dónde se comprende el ser, no están desligados *Dasein* y mundo, sino se prenden uno del otro, se com-prenden en un mismo tiempo y espacio, se prenden "con", juntos, pero no hay una identidad totalizada en su relación, ya que mantienen su distinción ontológica.

El mundo es en tal caso el último horizonte de comprensión ontológica. Pero este mundo no debe pensarse como totalizado, sino sólo como proceso del comprender, jamás definido, sino indefinido, es decir, en suspenso porque queda abierta la posibilidad fundada en la historia perpetua y abierta, es decir, siempre dándose en un devenir constante.

2.3.- El Otro antropológico y cultural, más allá de la ontología occidental

Lo humano en su esencia es historia, es histórico porque puede proyectarse hacia el futuro, es del horizonte que deviene y que fluye sin cerrarse en un círculo, es lo humano en el mundo que fluye junto con él, que se prende de él, que lo com-prende suponiéndolo como condición de existencia, de posibilidad[100].

Al ser situada la historicidad en lo finito humano y sin pretensión de ser el absoluto infinito, cobra todo su sentido el hecho de que lo humano se frustre cuando cree haber alcanzado la totalidad, sin embargo, sólo por nuestra mortandad como condición, se puede estar en el estado de abierto. Este estado se da en el existir humano distinto e individual, pero este individual no se opone a la comprensión con-los-otros, con el ser-con-otros[101].

Hasta aquí no es ya el *yo* puro de Husserl, sino el ser-uno-con-otro, pero este otro no se define plenamente, este otro es visto desde Heidegger como ente primario que funda lo fundado, es el fundamento. No es todavía otro que ama, que siente o padece,

[100] Lo humano existente para Sartre es historia, entonces la historia no se cierra ni culmina, sino se sitúa en el horizonte mismo de la muerte para dar comienzo al saber de lo que deja detrás en el devenir del tiempo. Para Sartre el horizonte del mundo se da en la "praxis", la práctica y la historia son los elementos que lo fundamentan, la praxis y la historia provienen de los sujetos, que por su humanidad característica permiten que haya sociedades, conjuntos y una historia que está tejida por actos individuales.

[101] Manuel del Moral, filósofo de la UAM-I dice: En el ser-uno-con-otro en el mismo mundo son trazados los destinos individuales. El mundo histórico-espiritual es un mundo en común que se contribuye precisamente a través de la acción reciproca de los individuos y en cuyo horizonte se determina sus respectivos destinos. (Del Moral, 2001: 139)

menos aun como cultura, es aún un ente que se encara con el otro sólo como ente-ante-los-ojos.

Asumiendo lo anterior, entonces, debe comprenderse al otro como otro ser, más allá de mi ser, como ser semejante a mí pero distinto, con otro mundo de comprensión cultural que se revela mediante la palabra. Este otro no es un simple ente intramundano ante-los-ojos, sino un humano igual a mí que me interpela pero que es distinto y le da sentido a mi existencia. No es solipsista sino social, intersubjetivo y cultural.

La alteridad es un otro que puede amar o matar, que tiene vida y derecho a la misma en un sistema social-político injusto de dominación y exterminio. En este caso se trata de la existencia del otro como excluido, que padece una existencia sangrienta. Siguiendo el pensamiento de otro filósofo mexicano y en referencia a los propósitos que persigue este trabajo, Enrique Dussel nos propone para las ciencias sociales que:

El mero hecho natural tiene ahora como contrapartida el hecho cultural, histórico. Estos hechos, los que dependen no de la mera naturaleza humana (lo dado en su mera sustantividad vegetativa animal precultural, la que por otra parte es una mera abstracción, porque todo en el ser humano es cultural e histórico) sino de una historia cultural, son objeto de una "interpretación" en cuyo método se deben introducir esenciales momentos de distinción. No son ciencias fáctico naturales, sino humanas. (Dussel, 2001: 193)

Una vez superado el egocentrismo subjetivo en la ontología occidental por medio de la otredad o alteridad antropológica y cultural, se pude comenzar a teorizar desde otro punto de partida. Una perspectiva muy otra implica la reformulación de los métodos para la investigación y la subsunción de lo más aprovechable del conocimiento de otras culturas para la vida de las diversas comunidades culturales que coexisten en el mundo. Este diálogo intercultural comienza, ya no con el ver, observar, mirar, contemplar un ente u objeto de estudio, sino desde escuchar el grito del otro, de la sensibilidad y compromiso con la victima excluida que clama justicia histórica y nos exige como mandato ético, praxis de liberación.

Conocer desde otro punto de partida lleva consigo la descolonización, la liberación epistemológica, la apertura a un dialogo para la construcción de un mundo donde quepan muchos mundos de donde surja una humanidad nueva, fundamentada en una ética material que considere al otro ya no como objeto sino como sujeto humano con derecho a una *vida digna*.

Entonces, este trabajo está dirigido no a reafirmar la ontología occidental o de la opresión, sino a todas aquellas luchas de liberación, como pueden ser los nuevos movimientos sociales que reivindican su derecho a la vida, a la alimentación, a conservar su cultura y su conocimiento ancestral no-occidental, a ser mujeres, a ser de color no-blanco, a tener una *vida digna* y seguir siendo niños/as, ancianos/as, campesinos/as,

obreros/as, estudiantes, ecologistas, indígenas, etcétera, es decir, a vivir con *dignidad* y respeto en la diferencia, como conviven las diferentes especies de árboles en la selva.

CAPÍTULO III

UNA PROPUESTA FILOSÓFICA PARA FUNDAMENTAR OTRO HUMANISMO PARA LAS CIENCIAS SOCIALES

1.- EL HUMANISMO COMO PRAXIS DE LIBERACIÓN

Con este último capítulo cerramos la segunda parte de este trabajo. En este apartado sólo expondremos una propuesta filosófica de las muchas existentes actualmente en América Latina y los países poscoloniales del tercer mundo. Nos interesa de manera particular rescatar la crítica a la ontología u ontoteología[102] de occidente que realizo el filosofo mexicano Porfirio Miranda en la década de los setentas, ya que contiene un alto nivel de rigor filosófico en el ámbito de la metafísica[103], tema que hemos venido trabajando a lo largo de todo este diálogo con la filosofía etnocéntrica europea y su epistemología de la dominación. Consideramos que todo lo anterior es lo mínimo necesario para poder comprender la ruptura e inicio de una nueva tradición de pensamiento que nace en los países periféricos bajo el nombre de poscolonialidad.

Para localizar el punto de partida del discurso filosófico de Porfirio Miranda es necesario mencionar algunos elementos del contexto socio-histórico, sin embargo, ahondar en esto nos desviaría de la investigación emprendida, entonces, para los fines de este trabajo sólo mencionaremos de manera general los acontecimientos más relevantes que pueden marcar el desarrollo de los científicos sociales de la generación de los años setentas.

Porfirio Miranda nace en 1924 en el norte de México (con esto situamos el lugar de enunciación desde donde se hace las preguntas problemáticas que constituyen una episteme épocal). En el año de 1969 aparece su obra *Marx y la Biblia,* que es traducida inmediatamente al inglés[104]. Su formación es, por un lado, el pensamiento teológico y, por otro, la filosofía marxista. Esta es la formación ideológica del pensamiento de una parte de los filósofos latinoamericanos que profundizan en la metafísica y la ontología de aquella época.

---

[102] Emmanuel Levinas escribe que: "La teología trata imprudentemente en términos de ontología la idea de la relación entre Dios y la criatura. Supone el privilegio lógico de la totalidad, adecuada al ser. También se enfrenta a la dificultad de comprender que un ser infinito linde o tolere algo fuera de él o que un ser libre hunda sus raíces en lo infinito de Dios". (Levinas, 2002: 297)

[103] Se entiende por metafísica la parte de la filosofía que estudia la relación del ente metafísico antropológico o humano en relación con lo *absolutamente Otro*. Desde el capítulo II de esta primer parte tomamos el concepto de metafísica como sinónimo de humanismo colocando a la metafísica en su parte antropológica, real y concreta.

[104] Véase: (Dussel, 1995).

Como antecedentes históricos que marcan el contexto en que se desarrolla su filosofía está por una parte la revolución mexicana de 1910, el triunfo de la revolución cubana en 1959 y los movimientos de izquierda que se venían radicalizando cada vez más en el mundo en la década de los cincuentas y sesentas.

La revolución teórica que se fue desarrollando con la influencia del pensamiento de André Gunder Frank con su crítica a la teoría del desarrollo en 1965, significa la continuación del marxismo como parte esencial de una teoría latinoamericana, esto tiene una incidencia determinante de la filosofía de Marx en la Teología y la Filosofía de la Liberación. La tesis principal, que aún hoy es vigente, se enuncia de la siguiente manera: "La riqueza de los ricos tiene como uno de sus momentos la transferencia de valor de los países pobres. La riqueza de los ricos se origina en la pobreza de los pobres". (Dussel, 1995: 92) El surgimiento de la teoría de la dependencia viene a revolucionar considerablemente a los científicos sociales y a los pensadores latinoamericanos que incorporaron críticamente la filosofía de Marx[105]. Todo esto fue creando, poco a poco, la personalidad de nuestro filósofo mexicano Porfirio Miranda.

En el año de 1959 con el triunfo de la revolución cubana se pone en marcha una renovación teórica y práctica de las Ciencias Sociales y el marxismo crítico en América Latina que no se limita a actualizar o repetir teorías, sino que pretende ir más allá de lo establecido con planteamientos innovadores, con lo cual se fundan nuevas tradiciones filosóficas que parten de la raíz marxista.

Sabemos de ante mano que se quedan muchos acontecimientos históricos sin mencionar, por el interés que persigue este trabajo mencionaremos como acontecimiento importante y como uno de los puntos de referencia para la filosofía metafísica en América Latina la "Segunda Conferencia del Episcopado Latinoamericano" que se llevó a cabo en Medellín, Colombia, en el año de 1968. Medellín incide en la historia y la cultura del continente porque se parte de interpretar la realidad social a la luz de la teoría de la dependencia. Con esta comprensión nueva del papel histórico se fomenta la opción por los pobres y se desarrolla la Teología de la Liberación que es la primera corriente teológica que busca en América Latina un diálogo abierto y productivo con el marxismo.

En septiembre de 1970 triunfa la llamada revolución por el voto popular al ganar las elecciones de Chile, Salvador Allende. En 1972 se realiza el I Encuentro Latinoamericano de cristianos por el socialismo. En 1973 un grupo de filósofos argentinos presenta el programa de la Filosofía de la Liberación, que es de suma importancia porque es la corriente de pensamiento latinoamericano más significativo de los años setentas y es

[105] La teoría de la dependencia dio a los teóricos latinoamericanos con tendencia marxista, críticos y no dogmáticos, una nueva perspectiva de construcción teórica, el ejemplo práctico de ello es el "hombre nuevo" del "Che" Guevara en su marxismo ético y humanista. Sobre la recepción de la filosofía de Marx y el marxismo en América Latina puede consultarse (Fornet-Betancourd, 2001).

el antecedente directo de la tendencia filosófica de la poscolonialidad latinoamericana. Santiago Castro-Gómez reconociendo los antecedentes de la poscolonialidad latinoamericana dice:

Buena parte del arsenal que alimenta la teorización latinoamericana sobre lo poscolonial surgió en países como México, con las obras pioneras de Edmundo O'Gorman y del sociólogo Pablo González Casanova, en Brasil con los trabajos del antropólogo Darcy Ribeiro y en Argentina con la filosofía de la liberación desarrollada por Enrique Dussel en la década de 1970. (Castro-Gómez, 2009: 39)[106]

Otro elemento importante para los científicos sociales fue el descubrimiento por parte de la pedagogía del oprimido de Paulo Freire del "sujeto crítico" que pone en evidencia la dialéctica dominador-dominado en todas sus dimensiones. La crisis del mito desarrollista y la situación de subdesarrollo se agravaron en América Latina y los países periféricos de mundo que se hicieron cada vez más dependientes de los centros económicos capitalistas.

Así, en el campo de la filosofía, la metafísica antropológica junto con la ontoteología y la pretensión de un nuevo humanismo crean un horizonte muy peculiar para explorar los caminos de la liberación. En su línea filosófica Porfirio Miranda subraya: "Ninguna autoridad puede hacer que todo esté permitido, la justicia y la explotación no son tan indiscernibles como eso", (Miranda, 1978: 9) poniendo énfasis en el tema económico-político de la liberación.

El problema del humano concreto que sufre la pobreza material es tema de la ontología de Miranda, ya que éste es un sentimiento que nos lleva inevitablemente a la praxis liberadora de la víctima.

---

[106] Más adelante en ese mismo texto escribe: "La crítica al eurocentrismo, elemento central de las teorías poscoloniales, fue también uno de los pilares de la Filosofía de la Liberación desarrollada por Enrique Dussel. Desde la década de 1970 Dussel se propuso demostrar que la filosofía moderna del sujeto se concretiza en una praxis conquistadora. Partiendo de la crítica de Heidegger a la metafísica occidental Dussel afirmo que el pensamiento moderno […] desconoció que el pensamiento está vitalmente ligado con la cotidianidad humana (el <<mundo de la vida>>) y que las relaciones entre las personas no pueden ser vistas como relaciones entre un sujeto racional y un objeto de conocimiento […] La relación sujeto-objeto creada por el pensamiento moderno explica, según Dussel, la <<totalización>> de Europa porque bloquea de entrada la posibilidad de un *intercambio de conocimiento y de formas de producir conocimientos* entre diferentes culturas. Entre el <<sujeto>> que conoce y el <<objeto>> conocido sólo puede existir una relación de exterioridad y asimetría. Por ello la <<ontología de la totalidad>>, característica central de la civilización europea, ha mirado todo lo que no pertenece a ella (la <<exterioridad>>) como <<carencia de ser>> y <<barbarie>>, es decir, como naturaleza en bruto que necesita ser <<civilizada>>. De este modo la eliminación de la alteridad –incluyendo la *alteridad epistémica*- fue la <<lógica totalizadora>> que comenzó a imponerse sobre las poblaciones indígenas y africanas a partir del siglo XVI, tanto por los conquistadores españoles como por los descendientes criollos". (Castro-Gómez, 2009; 39)

El existencialismo ha descubierto un campo nuevo del ser. Un campo en que el ser, para poder ser, nos exige decisión. Porque ese ser, esa manera nueva del ser, absolutamente no puede ser observada y vista por quien se mantiene en la actitud neutra y <<objetiva>> del espectador. Depende de nuestra resolución para existir. (Miranda, 1978: 24)

Porfirio Miranda construye su libro *El ser y el Mesías* desde un punto de vista humanista, con posibilidad de ser praxis-ética tomando como modelo de un humanismo histórico, concreto y revolucionario al fundador del cristianismo, que desde otra tradición cultural y filosófica rompe con el egocentrismo de la filosofía moderna europea construida sobre la base de la filosofía griega.

En realidad, para que surja el imperativo basta que haya el hombre que necesita nuestra solidaridad y nuestra ayuda, el <<otro>> que no es yo y que no puede –socrática y hegelianamente- haber estado implícito en lo que yo ya era ni, por tanto, en lo que yo ya sabía. Esa alteridad se muestra inconciliable con cualquier monismo, tanto con el monismo espiritualista como con el monismo materialista, tanto con el monismo ateo como con el monismo <<teísta>> cuyo dios objetivo, no interpelante desde el <<otro>>, es tapadera hermética del solipsismo del yo. (Miranda, 1978: 42)

Sin más damos paso a la exposición de la propuesta de este filósofo mexicano que aun hoy sus tesis siguen vigentes y que es importante revisar su crítica y posición ética para una fundamentación que nos permita desde otro punto de partida hacer Ciencia Social con la diferencia de un humanismo muy otro que yace en los cimientos de la construcción de su praxis de liberación.

1.1.- El sujeto material

Lo humano no puede ser asimilado en idea, o por un sistema de ideas, ya que, por mucho que se pueda pensar, el sufrimiento de dolor no se piensa como una idea, éste escapa a todo saber, y todo pensamiento, pues el que sufre es un ser humano que está más allá de todo concepto, es un “ser ahí”, que está sufriendo en sí mismo y nada más.
Es que el hombre real, es el que sufre, es siempre una realidad contingente, es decir, que es pero podría no ser. Mientras el saber preexistencialista sólo se interesa por lo necesario, es decir, por lo que es y no puede no ser. Por eso el saber desapercibe al hombre y se fija en las esencias. (Miranda, 1978: 52)

Es decir, hay que pasar de un pensamiento que concibe lo humano sólo como necesario, como mero hecho histórico, que no toma en cuenta la posibilidad de ser; hay que dejar esto de lado para pasar de ese *algo* a un *alguien* que posee posibilidad futura de realización decisiva.

Lo humano está "ahí", se siente, se padece al escuchar el grito de dolor que se estremece en el aire, transformándose en un áspero lamento, tan desgarrador, que no alcanza a pronunciar palabra alguna, solamente un "¡AY!". Así, este grito de dolor, este "¡AY!" se convierte no en *algo* existente, sino en *aquel* que sufre y padece la existencia.

Aquel que es interpelado por el grito de sufrimiento a través de sus sentidos queda angustiado, pues, de antemano, sabe que ese alguien sufre, aunque no sepa el por qué de su sufrimiento; sin embargo, éste, a su vez, ya se hace cómplice y responsable del que clama por su vida, ya que, el que clama exige una respuesta: esta respuesta es la que nos hace responsables y cómplices ante el llamado de auxilio del desahuciado.

Sólo la interpelación del pobre, de la viuda, del huérfano, del extranjero, del baldado, constituye verdadera alteridad; sólo ella, atendida y acogida, hace que trascendamos la mismidad y soledad original del yo; sólo en ella hay la trascendencia […] Pero solamente en ella se apoya la rebelión contra los señores y dioses responsables de este mundo, solidarios con lo que ha sido y es. (Miranda, 1978: 42)

El grito de un recién nacido es antes que la palabra, el humano concreto-materia es antes que toda preposición. El grito ¡AY! es siempre antes que todo ¡Socorro! como palabra estructurada por una cultura.

Si hay una expresión que permite irrumpir la exterioridad a todo sistema ideológico constituido es la proto-palabra, la exclamación o intersección de dolor, es consecuencia inmediata del traumatismo sentido. (Dussel, 1995: 10)

1.2.- El tiempo escatológico. Más allá del nihilismo pasivo

El humano es el único ente capaz de razonar y de reconocerse como un ente existente entre el mundo exterior que le rodea y el mundo interior sensible. Ahora bien, la cuestión del tiempo y del espacio en Heidegger carece de todo sentido, a menos que exista un más allá de la finitud antropológica, como historia social trascendental que sobrevive a la muerte, es decir, una posibilidad de trascenderse más allá del ser. La posibilidad sugerida ésta en la conciencia de trascendencia de sí mismo que caracteriza al ser humano, es decir, la conciencia del *éschaton mesiánico*[107] futuro o tiempo escatológico

[107] Se entiende por *éschaton mesiánico* el imaginario mítico-cultural de un lugar y tiempo discontinuo que se encuentra más allá de la muerte física, es ahí donde trasciende la vida después de la muerte. La trascendencia o parte infinita del humano es creada en un imaginario cultural intersubjetivo. La concepción de un *éschaton* en más de una cultura remite a la trascendencia de la vida en su pureza originaria, esto da sentido a la praxis humana en su mundo concreto, pues el *éschaton* es un tiempo y lugar por venir después de la muerte material. De igual manera sin esta concepción no se pude pensar en el tiempo existencial presente, ni en las acciones éticas para merecer un lugar en ese tiempo y espacio mítico.

de la humanidad entera, no del individuo aislado, sin esa posibilidad-de-ser nada tiene sentido.

El hombre le confiere significación al mundo proyectándolo hacia el final mesiánico definitivo. Esta significatividad que el *éschaton* mesiánico le inyecta, es la que hace que la temporalidad tenga sentido. Es la que hace que haya tiempo. (Miranda, 1978: 53)

Para Porfirio Miranda el tiempo en la visión metafísica posmoderna[108] no es praxis, sino nihilismo pasivo, y por lo tanto carece de factibilidad, porque se coloca en un plano abstracto, entonces, hay que dar un giro a la posibilidad de ser, ya que, lo humano no podría ser si no tiene esta posibilidad de existencia escatológica[109].

En la raíz del tiempo, como condición de posibilidad del tiempo, está nuestra proyectada presencia al estado final del mundo; sin *éschaton* mesiánico, no tendría significatividad alguna la distensión de la realidad en momentos sucesivos pasados, presentes y futuros. Por otra parte, el hombre no sería para-sí sino cosa, no sería consciente del existir, no sería consciente de sí, si no anticipara la presencia a-sí que le falta; y ésta resulta ser condición de posibilidad de la existencia misma del hombre en cuanto hombre, en cuanto para-sí, en cuanto que no es cosa. De la escatológica presencia-a-sí lo separa, en un sentido, la nada, puesto que el hombre puede anticiparla y de hecho la anticipa necesariamente. Y en otro sentido la totalidad de lo que existe, ya que esa futura presencia-a-sí no podría ser consciente, no podría ser para-sí si no fuese presencia a un estado del mundo entero totalmente transformado. (Miranda, 1978: 53-54)

Miranda con una perspectiva más allá del nihilismo nos dice:

El tiempo se presenta por primera vez como futuro. El pasado es pasado en función del futuro, el presente es presente porque no es futuro. Y el futuro se presenta como angustia porque exige decisión […] La significación del pasado y del presente dependen de lo que en el futuro hagamos que haya sido. (Miranda, 1978: 55)

[108] El tiempo en la visión metafísica posmoderna, no existe, es sólo un juego de palabras sin sentido, metafóricamente se puede comprender como un devenir agónico constante, ya que, el pasado no existe, sino que existió, pero ya dejó de ser, el pasado se encuentra en el no-ser y no tiene ninguna existencia fáctica por la cual nos tengamos que preocupar. De igual forma el futuro no existe, ya que, al momento de pronunciar la palabra "futuro", esta ha dejado de ser algo que vaya a suceder y pasa al campo del no-ser, es decir un pasado inexistente en el presente. De esta forma, lo humano sólo habita en un *estar siendo* que deviene muriendo, es él mismo que *está siendo*, él constantemente sin que se pueda detener más que con la muerte. Lo humano se encuentra permanentemente en un *estar siendo*, es decir, en el momento que se trasciende en el tiempo, va dejando de ser lo que antes era.

[109] Los humanos nos diferenciándonos de los demás entes, no somos una cosa, sino un ente metafísico que tiene conciencia de su existencia.

Para el nihilismo pasivo no hay ilusiones, la posmodernidad en su decadencia no quiere mirar hacia el futuro, su estóico "encarar la nada" resulta sintomático del fracaso en el conocimiento del ser y lo que está más allá del ser. El tiempo humano se presenta por primera vez como futuro, como angustia, porque exige decisión, así la significación del pasado y del presente depende de lo que en el futuro hagamos como acto de realización. El futuro a secas no es condición de posibilidad del existir, sino el *futuro mesiánico*, es decir, sin este mesianismo, el futuro estaría en serie con el pasado y con el presente como elementos intercambiables de un eterno retorno. Así, ser en el mundo no es escapar del mundo hacia uno mismo, sino escapar del mundo hacia un más allá del mundo, hacia un proyecto que es la construcción de un mundo nuevo, un mundo donde quepan muchos mundos, construido en los cimientos de otro humanismo.

Ese mundo futuro no constituye un más allá sino en la medida en que sea la solución y supresión de todas nuestras injusticias y miserias; si no es mesiánico, queda en la misma carencia de significatividad en que se debate el pasado y el presente. (Miranda, 1978: 56)

Miranda, desde su comunismo de corte católico, pretende mostrarnos un humanismo encarnado dentro del tiempo y la historia; ese "tiempo-ahora" es el *tiempo mesiánico*, que se encarna en el modelo humanista del fundador del cristianismo que se cimienta en la contemporaneidad con el Otro proyectado en el *futuro mesiánico, pos-contemporáneo*, que se compromete con el sufriente, con el doliente, es decir con la víctima que todavía no es, que todavía no nace. De esta manera, el hecho histórico rescata el ser de lo humano, el ser material que clama por su vida, "El hecho de que el tiempo no se deje maniobrar es señal del signo ético del tiempo", (Miranda, 1978:58) de su característica de alteridad irreducible, de su responsabilidad por el otro más allá del yo egocéntrico.

1.3.- El grito del otro como exigencia ética

El sonido gutural del necesitado de justicia, es grito de dolor, ese "¡AY!" de la víctima, es la voz material que interpela nuestra conciencia ética, es una voz absoluta e inmanipulable que acontece anárquicamente, es lo dado como hecho histórico material. El sonido del grito es la constatación de que ahí hay alteridad, tan material como la vida humana, con decisión, con exigencia de una respuesta. El grito de la subjetividad material y la respuesta exigida se ha pretendido ocultar pero sin éxito, ya que, "no sólo las ciencias positivas han contribuido a ocultar el hecho de la conciencia, sino que, paradójicamente, la moral misma ha aportado lo suyo". (Miranda, 1978: 25)

Esa voz verdaderamente real que es lanzada, nos angustia cuando llega a nuestros oídos, la interpelación no es la conciencia de un pensante solitario, sino de la voz metafísica y antropológica de un ser existente que clama por la responsabilidad. Mientras

más a fondo oye el alarido de dolor el que es interpelado, más es desquiciante y perturbador para el yo egocéntrico que se descubre como alteridad y praxis, porque la alteridad exige acciones, el yo no está sólo en ningún momento en el mundo. Hay alteridad en la palabra del que clama justicia, el ¡AY! está más allá del ser, por eso la manipulación es imposible.

El *éschaton* mesiánico significa justicia definitiva, no significa congelamiento de las personas como si se volvieran súbitamente estatuas inanimadas. La alteridad del otro es irreductible, la exigencia del imperativo moral crece a medida que lo obedezco, ya no estoy solo nunca; la profundización de la comprensión interhumana es ilimitada. (Miranda, 1978: 64)

Para Porfirio Miranda el pasado y el futuro son categorías que forman parte del equipamiento conceptual del yo, elementos integrales de la mismidad, éstos carecen de alteridad, de *otredad* frente al yo. En cambio, el otro antropológico que me habla, aquel que clama justicia, es materialmente real, ese *alguien* no es un pensamiento, ni es absorbible por ensimismamiento, así "El hombre en el que tiene su raíz la revolución radical es el <<otro>>". (Miranda, 1978: 43) Al concebir al *tiempo mesiánico* o "tiempo-ahora" como realización y al humano como un ente metafísico con posibilidad de existencia futura mesiánica, descubrimos al sujeto humano ético como alteridad sufriente que clama por su vida.

El <<hombre mismo>> en el que estriba la radicalidad de la revolución es el otro hombre, su alteridad misma tomada incondicionalmente en serio en cuanto no absorbible por el yo, en cuanto no ensimismable, en cuanto precisamente me trasciende. (Miranda, 1978: 43)

1.4.- Des-cubrimiento y en-cubrimiento

El filósofo Porfirio Miranda se localiza más allá de Heidegger, al igual que Enrique Dussel que hace hincapié en el tema de la ideología hegemónica portadora de un una filosofía encubridora que oprime pero que no es suficiente para callar la voz del pueblo hambriento.

Es encubridora la ideología de las clases dominantes o las naciones opresoras, mientras que las formulaciones de las clases oprimidas o las de los profetas de dichos grupos es crítica descubridora, es la articulación de sentido que parte del grito del pobre. (Dussel, 1995: 18)

El pensamiento de Enrique Dussel nos muestra de manera muy clara el aspecto de la ideología, como parte fundamental para entender lo en-cubierto, ya que, "La noción de

ideología, se descubre a partir de su contrario la revelación no-ideología", (Dussel, 1995:10) este otro filósofo latinoamericano nos dice:

En el grito de dolor no se avanza lo dicho sino un decir, la persona misma es exterioridad que provoca: que "bocha" o llama auxilio. Sin embargo exclamar: "¡Socorro!" es ya la palabra de un lenguaje, de una cultura. El grito antes que la palabra de auxilio, es quizá el signo más lejano de lo ideológico. (Dussel, 1995: 10)

Cuando el "¡AY!" es producido por un grupo intersubjetivo, por un pueblo, es un grito que parte de la materialidad negada, se grita de hambre y sed de justicia, se grita la insatisfacción para ser saciada. Cuando se sufre la injusticia material surge la palabra no ideológica. Cuando el grito de dolor es articulado ya en una comunidad intersubjetiva, se convierte por primera vez en palabra, aceptada en el consenso de la comunidad, articulando un lenguaje de una clase social, de un pueblo, de un momento de la historia, que interpela una realidad o exterioridad de un sistema ya constituido. Esto no puede ser una expresión ideológica sino que es el padecer que interpela una realidad o exterioridad de un sistema. Esto es el padecer primero, son las palabras políticas, esas son las palabras que instauran una nueva totalidad del lenguaje con formulaciones conceptuales de sentido.

Con la aclaración del tema de la ideología que lleva a cabo Dussel podemos tener más clara la crítica a la filosofía egocéntrica. Los filósofos latinoamericanos Porfirio Miranda y Enrique Dussel parten de la ética para su crítica a la ontología occidental o de la opresión y con ello a las ciencias que se presumen neutras y que son defendidas por los "científicos" positivistas como a-políticas, a-históricas, a-morales. Miranda, rompiendo definitivamente el cerco epistemológico, escribe:

El tiempo es ético, y sólo en resolución ética se deja conocer. La historia está hecha del clamor de todos los oprimidos, esa es su consistencia; ni Kierkegaard ni Heidegger se dieron cuenta de ello, y de ahí el individualismo de sus filosofías. (Miranda, 1978: 59)

El grito del pueblo como insatisfacción de los oprimidos, provoca un nuevo sistema vigente que promete a futuro garantizar las necesidades que padecen y que el antiguo sistema no es capaz de satisfacer, de esa manera llegamos al "punto de partida de la liberación del lenguaje". (Dussel, 1995: 12) Este nuevo sistema estructura, ahora, una nueva totalidad significativa, pero dentro de todo sistema hay una dominación de ciertas clases o grupos, estos grupos hegemónicos terminan por fetichizarse e imponerse en todo el sistema autoproclamándose como únicos, es en este momento cuando el lenguaje expresado se confunde con la "realidad" de las cosas y con el lenguaje en cuanto tal. Así:
El concepto, la palabra que lo expresa, funda, por una parte, la acción de todos los miembros del sistema, pero, al mismo tiempo, oculta, no sólo las contradicciones internas del sistema sino y principalmente la *exterioridad del pobre.* Es en ese momento que la formulación (el concepto, la palabra: la idea) se transforma en ideología: representación

que en función práctica oculta la realidad. Hay entonces una dialéctica entre des-cubrimiento y en-cubrimiento y entre teoría y praxis. (Dussel, 1995: 12)

La función de la ideología es dar un cierto conocimiento que funda la acción, pero que paradójica y analógicamente en la misma acción oculta el plan fundamental del sentido último de la existencia real.

La filosofía de Miranda enfatiza la crítica al discurso ideológico, pues según su argumentación, el fundador del cristianismo en su ser real antropológico e histórico, es un modelo de humano de la acción práctica, es un ser humano que ordena amar en el tiempo mesiánico, en la alteridad, no como fe dogmática, idealista, egocéntrica o fetichizada, que se fija arbitrariamente para ocultar la dominación hacia un oprimido, sino que en la acción de fe de Jesús de Nazaret como modelo humano histórico. No hay que creer para amar, sino hay que amar para tener fe, hay que amar para creer, hay que amar para conocer, entonces, el amor a la vida es lo que hace que se crea en la ciencias y se funde un esquema de mundo para la vida cultural.

En la ontología de la liberación latinoamericana, la crítica a la ontoteología de la filosofía occidental, radica en descubrir el fetichismo de todo sistema dominador, la crítica que decanta en una praxis, comienza en el desencubrimiento de la fe ciega o dogmática, partiendo del amor, el cual tiene una verdad-de-hecho que es el cuerpo material humano que se des-encubre con la manifestación real y concreta de un modo de vida que se ofrece como modelo y verdad de la vida humana y su conciencia de un tiempo futuro mesiánico como elemento motor para la revolución y liberación constante del humano como ente trascendental o metafísico.

La verdadera revolución es imposible si no caemos a la cuenta de que el capitalismo que tenemos que derrocar tiene tomada la plaza también en el interior de cada uno de nosotros. Negar esto es impedir la verdadera revolución, y asegurar, como <<El gatopardo>> de Lampedusa, que todo cambie de tal manera que todo siga como antes. (Miranda, 1978: 15)

Es por esto por lo que se busca fundar desde el ente metafísico antropológico una ética material[110], para desde ahí comenzar un nuevo movimiento donde la carnalidad del viviente se vuelva real al ponerse en acción. Es decir, que el tiempo mesiánico deje de ser futuro y sea contemporáneo de nuestras acciones para la construcción de un mundo nuevo. El amor-de-justicia por el otro como oprimido, como víctima se tiene que volver contemporáneo en el tiempo, se tiene que volver real, tiene que ser tiempo presente y no simples conceptos idealistas que nos hacen creer fetichistamente que todo es un eterno retorno de lo mismo y por lo tanto no hay nada que hacer, porque ya todo está dado.

[110] Para un acercamiento de la fundamentación metafísica y ontológica de una ética material puede verse (Herrera, 2015).

El nuevo ser descubierto por el existencialismo, cesa de exigir decisión y se empareja con el ser de la ontología neutra en el momento en que se desligue del hecho histórico llamado Jesucristo y los hechos históricos a los que Marx se atiene no podrían desplazar a la moral idealista y platónica, si no fuesen mesiánicos. Sólo el tiempo escatológico nos endilga un <<que>>; los otros tiempos no constituyen noticia, son tiempos cualquiera; la negación del *éschaton* cualquieriza los tiempos y hace que la historia reincida en eterno retorno. (Miranda, 1978: 88)

1.5.- Un humanismo muy otro

La propuesta ontológica de Miranda es humanista. La reflexión a la que nos lleva es la del humano material, concreto e histórico; pero también nos conduce al reconocimiento del Otro antropológico, a la alteridad radical, a la responsabilidad de la vida, es decir, a una ética material[111].

Contrapone fe fetichizada o dogmática y vida, hecho histórico e idea; descubrimos en su ontología un sujeto que devela el sufrimiento y la injusticia de la víctima mediante la responsabilidad por la justicia-del-otro, del oprimido, el absoluto material que padece de dolor en su carnalidad. Es un pensamiento que reflexiona sobre la praxis de nuestro actuar con el doliente.

La metafísica antropológica de Miranda es un grito del padecimiento de América Latina, es la voz del dolor de la opresión, es el reclamo de las necesidades insatisfechas, negadas, es un grito comprometido y que hace comprometer a los diferentes actores de un sistema que escuchan el llamado a la responsabilidad histórica. Ya que, de una u otra forma, todos somos responsables de nuestro mundo como alteridad, es en la praxis y la exigencia de responsabilidad por la vida del otro donde los seres humanos experimentan la angustia existencial y no en el intelecto fantasioso, es decir, Miranda nos invita a conocer la realidad desde la realidad misma.

La reflexión ontológica de Miranda es una ética que denuncia la opresión de la propia ontología occidental, en el "tiempo-ahora" mesiánico, contemporáneo en la existencia, se vive y se padece en su máximo horror la injusticia, por esto la crítica filosófica de nuestro autor tiene vigencia para nuestro tiempo, sus tesis siguen siendo pertinentes para interpretar nuestra realidad latinoamericana, ya que van más allá de

[111] Se puede dividir la obra filosófica de Miranda en dos: 1) la del *joven* que culmina con la obra *Comunismo en la biblia* y 2) la del *viejo* que comienza con *Apelo a la razón*. El estudio que aquí se realizó pertenece a la etapa del *joven* Miranda y a ella nos referiremos como las más importante, ya que el *viejo* Miranda marca su distancia con el marxismo al intentar fundamentar una ética en la metafísica abstracta que lo llevan a afirmar un occidentalismo universalista extremo, posición por la cual no puedo unirme a sus conclusiones políticas y culturales. Ese *viejo* Porfirio refuta al *joven* y con ello a sus posiciones sociales, marxistas y políticas que a mi parecer son las más ricas e importantes.

simples proposiciones y enunciados lógicos, son verdades tan reales que exigen comprometernos con la vida y con el otro, ya que todos hemos oído el grito de dolor: el "¡AY!" del oprimido como consecuencia de un sistema globalizador vigente, caduco y cada vez con más víctimas, que nos exige praxis ética de liberación.

La conciencia no es comprobable como fenómeno de luz o de hidráulica o de acústica o de electricidad, pero ninguna de estas ciencias ni del positivismo entero tiene autoridad para imponer tales definiciones, como reglas del juego de lo científico, que excluyan a priori el hecho insoslayable de la conciencia, no más porque no cabe en sus esquemas. He ahí el mérito del existencialismo: evitar que el positivismo capitalista nos siga engañando con ese truco que consiste (como todas las reglas del juego burgués) en tenerlo todo decidido desde antes de hacer la indagación. (Miranda, 1978: 24)

En resumen: en el capítulo II analizamos que la parte negativa de la dialéctica hegeliana es necesaria para la investigación, ya que es el punto de partida para comenzar la aventura hacia nuevos paradigmas científicos. Así también la fenomenología es un método pertinente para acceder a los fenómenos sociales desde la subjetividad valorativa e interpretativa, sin embargo, no es suficiente cuando pone a la alteridad antropológica y a la otra cultura como un ente más en mundo, es necesario que se reconozca al otro antropológico y su diferencia cultural, de lo contrario es imposible mostrar la ética que ha sido encubierta por la ideología instrumentalista del capitalismo.

En este capítulo expusimos como desde otro punto de partida cultural el "yo" de la modernidad etnocéntrica es superado por el grito del Otro como víctima material, la develación de su existencia es la constatación de un sistema injusto que es necesario trasformar de manera real y que exige una praxis de liberación ante la angustia existencial; adoptando con esto una posición trans-ontológica que se ubica radicalmente más allá del nihilismo pasivo posmoderno y da elementos para fundamentar un humanismo muy otro.

Con el desarrollo argumentativo y los elementos analizados de toda esta segunda parte, se puede ir hacia una metodología participativa para la investigación social desde la perspectiva de la Filosofía de la Liberación poscolonial que este fundamentada sobre bases materiales, éticas, teóricas, epistemológicas, humanísticas y dialógicas, diferentes al etnocentrismo occidental. Con lo avanzado de la experiencia empírica de la parte primera y con los argumentos filosóficos para un nuevo humanismo expuestos en esta parte, en la tercera y última pieza estructurada de este trabajo pretendemos de manera decidida hacer unas síntesis de los límites teóricos y prácticos de lo aquí expuesto.

TERCERA PARTE

CAPÍTULO I

LÍMITES DE LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN COMO PROPUESTA TEÓRICA PARA LA INVESTIGACIÓN SOCIAL

1.1.- La vida humana como fundamento material para una ética en la investigación social

En esta tercera parte damos metodológicamente un paso adelante bajo el marco filosófico-categorial de la Filosofía de la Liberación, que fue mi punto de partida en el año 2001. Ahora, en el año 2010, después de una experiencia existencial, podemos proponerla como una perspectiva pertinente de la poscolonialidad que, desde otro punto de partida, fundamenta una práctica y se sitúa en una concreción y complejidad más allá de la epistemología de la filosofía del positivismo lógico que se presume empírica, neutra y objetiva, es decir, apolítica, ya que pretende objetivar al sujeto deshumanizándolo mediante una razón instrumental y con esto eliminar el contenido material de la ética[112] y las consecuencias prácticas de la acción política inherente a todo acto humano; y que aún hoy es utilizada para fundamentar las metodologías para la investigación en las ciencias sociales.

Nosotros, después de lo trabajado, entendemos la función de la filosofía como la entiende Enrique Dussel en su libro *Filosofía de la Liberación,* escrito sin bibliografía, en México, en pleno exilio en el año de 1975. Ahí menciona:

La filosofía no piensa la filosofía, cuando realmente es filosofía y no sofística o ideología. No piensa textos filosóficos, y si debe hacerlo es sólo como propedéutica pedagógica para instrumentarse con categorías interpretativas. La filosofía piensa lo no filosófico, la realidad. Pero porque es reflexión sobre su propia realidad parte de lo que ya es, de su propio mundo, de su sistema de su espacialidad. Lo cierto es que pareciera que la Filosofía ha surgido siempre en la periferia como necesidad de pensarse a sí misma ante el centro y ante la exterioridad total, o simplemente ante el futuro de liberación. (Dussel, 2001: 15)

[112] En un trabajo anterior me dediqué exclusivamente a comparar el fundamento último de tres filósofos que se han preocupado por construir una filosofía ética. En aquel trabajo buscaba comprender las diferencias entre lo formal y lo material de la ética de Aristóteles, Kant y Dussel. A finales del siglo pasado, con los avances de las diferentes corrientes filosóficas, pensadores latinoamericanos sembraron la posibilidad de una ética que estuviera más allá de Europa o los Estados Unidos de Norte América. En la arquitectónica de la Ética de la Liberación de Enrique Dussel "la vida humana es el contenido de la ética", por lo tanto, la ética en sí es la vida humana, "la vida" considerada no como alma, sino como la más radical materialidad, es decir, el ente metafísico de Heidegger, visto no como ente, sino como víctima de la geopolítica mundial del sistema capitalista (Herrera, 2015).

La realidad de la que habla Dussel es entendida como más allá del ser. Lo real de la realidad como más allá del ser de la ontología occidental es la exterioridad del ser, lo humano como comprensión de su mundo periférico cultural, es decir, desde el no-ser.

En su *Ética de la Liberación*, o ética madura, publicada en 1998, "la vida humana" se determina como el contenido material de la ética. En la tesis [57], dedicado entre otros al EZLN, nos advierte:

Ésta es una ética de la vida, es decir, la vida humana es el contenido de la ética. Por ello deseamos aquí, desde el inicio, advertir al lector sobre el sentido de una ética de contenido o material. El proyecto de una Ética de la Liberación se juega de manera propia desde el ejercicio de la crítica ética (que expondremos en el capítulo 4), donde se afirma la dignidad negada de la vida de la víctima, del oprimido o excluido. (Dussel, 1998:91)

El contenido material, *vida humana*, de la Ética de la Liberación, le da a la filosofía ética una fundamentación de tipo material. Las éticas formales, a diferencia de la Ética de la Liberación, dejan fuera el contenido material de la ética, negando al *sujeto corporal vivo*, logrando sólo un ámbito exclusivo de validez formal. Para la Ética de la Liberación de Enrique Dussel, este ámbito es aceptable en países del centro hegemónico donde se tiene garantizada la sobrevivencia. En los países periféricos, que incluye al 85% de la humanidad, nuestro filósofo mexicano descubre la necesidad de hacer una reflexión crítica. Aquí, en la parte periférica, dónde no existen garantías de sobrevivencia, se construye una ética crítica que reflexiona sobre la situación real de nuestra miseria.

El propósito de la ética para Dussel no es el acto "bueno" o "malo", como lo es para otras éticas, sino que ésta se debe ocupar de las condiciones universales de la norma, el acto, la micro o macro estructura como institución. No hay decisiones buenas o malas, ya que, ninguna acción que realizamos es perfecta, siempre hay consecuencias no-intencionales; entonces ninguno de nuestros actos es bueno o malo, sino que tienen pretensión de bondad. Un acto con pretensión de bondad debe hacerse cargo de sus consecuencias no-intencionales, es decir, debe corregir sus actos. El que nuestros actos generen efectos negativos no-intencionales no significa que estos dejan de ser injustos, lo dejan de ser cuando se corrigen los efectos negativos de nuestras acciones no-intencionales y las previstas con anterioridad, es decir, cuando hay una pretensión de justicia sincera y efectiva con la víctima que padece mis actos negativos no-intencionales.

Es por ello que todas las acciones humanas tienen implicaciones políticas y los métodos de investigación social deberían contener en sus fundamentos una "pretensión política de justicia" que está sustentada en una posición ética. En esta propuesta metodológica, la posición política de la investigación social subsume los principios de la Ética de la Liberación. Para Dussel los principios éticos definen la esfera de todos los principios prácticos en la lucha por la instauración de un nuevo orden que necesita ser determinado por los estratos más concretos.

La vida humana entonces es el fundamento material en dónde se funda la argumentación de toda filosofía práctica. Así, el principio deóntico material fundamental de las ciencias sociales tiene para nosotros como principio y fin último: el deber ético y político de producir, reproducir y desarrollar la vida de toda la humanidad, ya que, el científico/a (y no únicamente social), es una corporalidad viviente, material, empírica, ética antes que epistémica.

1.2.- La muerte material como límite de la Filosofía de la Liberación

La desilusión de una transformación de fondo en el sistema-mundo en los primeros años del siglo XXI, nos llevó a algunos estudiantes a criticar las teorías sociales y a sus creadores por medio de un nihilismo inconforme y quietista. Retomábamos la deconstrucción de Derrida, la muerte del sujeto de Vattimo y el sin igual nihilismo extremo de Cioran quien en su texto *Los nuevos dioses* escribe: "Sólo es subversivo el espíritu que pone en tela de juicio la obligación de existir; todos los otros, empezando por el anarquista, pactan con el orden establecido". (Cioran, 1998: 162)[113]

La Filosofía de la Liberación no estaría exenta de esta crítica destructiva. Así entonces, si el contenido material de la ética de la liberación era la vida, su límite y crítica es la muerte. Bajo este argumento la Ética de la Liberación se puede destruir desde su fundamento material. En teoría era válido, en abstracto lógicamente comprensible; pero en el nivel fáctico era un auténtico absurdo, ya que mis maestros comunistas me habían enseñado que lo que se dice debe ser consecuente con lo que se hace en la práctica. De esto se sigue que para hacer la crítica al principio material de la ética de Filosofía de la Liberación no bastaba sólo con escribirla formalmente en hojas de papel, había que llevar a la práctica el argumento, cosa que, debo confesar, nunca lo logré. Para mí era más fácil ser inconsecuente con el argumento de la crítica a la vida, que ser inconsecuente con mi formación de militante.

En mi idealismo romántico intenté acercarme a los grupos armados que existían en el país, otra cosa que, honestamente, tampoco logré; o por lo menos no como yo lo idealizaba. En el proceso fui comprendiendo los argumentos de la gente, del pueblo. La

[113] O en su texto *Los ángeles reaccionarios* aquello de: "... La injusticia gobierna el universo. Todo lo que se construye, todo lo que se deshace, lleva la huella de una fragilidad inmunda, como si la materia fuese el fruto de un escándalo en el seno de la nada. Cada ser se nutre de la agonía de otro ser; los instantes se precipitan como vampiros sobre la anemia del tiempo; el mundo es un receptáculo de sollozos... En este matadero, cruzarse de brazos o sacar la espada son gestos igualmente vanos. Ningún soberbio desencadenamiento sabría sacudir el espacio ni ennoblecer las almas. Triunfos y fracasos se suceden según una ley desconocida que tiene por nombre *destino*, nombre al que recurrimos cuando, filosóficamente desguarnecidos, nuestra estancia aquí abajo, o no importa dónde, nos parece sin solución y como una maldición que debemos sufrir, irracional e inmerecida. Destino: palabra selecta en la terminología de los vencidos...". (Cioran, 1998: 22-23)

víctima, el otro, el oprimido, la carnalidad viviente, el sujeto vivo se me develaba como argumento empírico irrefutable, contundente, como metáfora viva, como verdad.

El hambre que se padece en las comunidades pobres es una de las experiencias materiales más fuertes que se pueden tener. Ese padecimiento de la negatividad de la vida es una experiencia espantosa, terrible, inhumana, es decir, perversa[114].

Es por estas experiencias de la gente de los pueblos que conocí la argumentación empírica del contenido material de la ética de la Filosofía de la Liberación de Dussel, pues este enfoque de análisis es, y seguirá siendo, adecuado mientras no exista un sistema político perfecto que sea construido por humanos perfectos. Como esto no se puede dar fácticamente tendremos que vivir con la Filosofía de la Liberación nos guste o no, pues mientras el hambre y sed de justicia sigan presentes como espectros que aterrorizan a la humanidad seguirá viva la llama de la ética de la liberación y su aplicación política, porque hasta el último aliento de vida habrá resistencia a la muerte.

Entonces podemos concluir, a partir de la puesta en práctica, que la Filosofía de la Liberación encontrará sus límites precisamente en la negación de la vida, es decir, en la muerte. La muerte de la vida humana es la suspensión de toda ética, es su absurdo, su silencio, pues no habría ya nada que dialogar. La muerte humana nosotros la vamos a entender como el no-ser absoluto, la nada total, la práctica del silencio radical, la no-respuesta; es decir, como un echar a perder nuestra amistad, ya que, al no existir como materia subjetiva ya no podríamos platicar del silencio estratégico en silencio, ya no. No sé, es como pensar y especular en la metafísica, en lo trascendental, en lo místico, como imaginar la presencia de un animalito que nos guiará para llegar al Mictlán, o la canoa que nos llevará al otro lado del río hasta llegar a la región en donde viven los muertos, o simplemente imaginar ser sembrados bajo la tierra para que del Xibalbá renazca la vida: el maíz. Así sueñan y piensan la muerte nuestros pueblos amerindios. El asombroso pensamiento filosófico de los amerindios antiguos sigue vivo en la resistencia cultural de los pueblos actuales, tema que profundizaré en otro trabajo de investigación en un futuro a mediano plazo.

[114] El filósofo guatemalteco Mario Payeras en su libro titulado *Los días de la selva*, escribe con gran dramatismo: “Después de atravesar media selva éramos un ejército hambriento y en harapos. La palidez peculiar de quien ha vivido largas temporadas sin recibir luz solar y el mal olor característico de quien acumula sudores sobre la ropa, identificaban a aquella tropa de sombras que se movía por instinto. La mayoría estábamos en los huesos y cumplíamos las jornadas de marcha casi como una forma de olvidar las obsesiones del hambre […] De no haber alcanzado por esos días el primer poblado, la situación de la guerrilla se habría tornado en extremo difícil”. (Payeras, 1981: 28)

CAPÍTULO II

HACIA UNA PROPUESTA METODOLÓGICA BAJO LA PERSPECTIVA DE LA FILOSOFÍA DE LIBERACIÓN POSCOLONIAL

2.1. - Metodología participativa aplicada en la práctica

La metodología que a continuación se presenta es sólo una propuesta a ser considerada y criticada con argumentos empíricos por los futuros jóvenes científicos sociales, es una propuesta entre muchas para ser puesta en práctica. No pretende ser un trabajo acabado, sino sólo puntualizar o situar una problemática a ser profundizada por aquellos que compartan la misma inquietud, con la finalidad de ser superada o corregida material, formal y fácticamente y con esto contribuir al desarrollo de nuestras ciencias sociales críticas. Entiendo por ciencias sociales críticas aquellas que no se conforman mediocremente con ser funcionales al sistema que las creó; sino que van más allá construyendo con su crítica otro mundo posible, un mundo donde quepan muchos mundos o pluriversal, como le gusta decir a Walter Mignolo.

El objetivo de esta metodología a diferencia de otras no tiene como fin último explotar y extraer información para acumular conocimiento, para después invertirlo y generar un monopolio de poder para dominar y manipular de manera más sutil los objetos del mundo que nos rodean, donde la alteridad es siempre un objeto de estudio posible. Lo que pretende esta metodología es humanizar, concientizar, liberar o descolonizar en el desarrollo del diálogo e intercambio cultural de conocimientos, para aprender con la sabiduría de la otra persona y juntos lograr un objetivo común con pretensión de justicia para los oprimidos, las víctimas, es decir, los excluidos de cualquier campo (como pueden ser el campo ecológico, económico o cultural) de un sistema.

Entonces el fin último no es investigar para tener prestigio, un empleo o un pasatiempo de elite en la comodidad cómplice que justifica la inequidad del reparto de los bienes materiales para la vida de todos los humanos del planeta, o la pachamama como llaman los pueblos originarios del sur de América; sino trasformar las condiciones materiales para lograr una vida con dignidad, con la cual se pueda cambiar el rumbo que ha tomado el sistema-mundo destructor de la vida humana y de las especies del planeta, que de no hacerlo nos conduce a un suicidio colectivo.

Aprovechando lo avanzado en las dos partes anteriores de este trabajo: la antropológica y la filosófica, la práctica y la teórica, en este capítulo pasaremos a un tercer momento del análisis mediante una apretada síntesis de lo que yo llamo *metodología participativa para la investigación social*. Esta metodología está construida a partir de la experiencia de inserción en comunidad, con todo la tinta derramada en estas hojas

prácticamente ya está descrita la metodología, sin embargo, la síntesis analítica de los materiales siempre arroja una comprensión nueva que invita a volver revisar con más detenimiento lo presentado[115].

Después de la argumentación empírica vivida pragmáticamente en la experiencia, podemos concluir que la identidad entre teoría y praxis, su unidad o abrazo de amor, está contenida en la paradoja reflexiva que se vive en la interioridad humana, en su contradicción dialéctica vivida como aporía en el interior de la subjetividad, como ya Kierkegaard había padecido. Así una lógica "paradójica" abre la posibilidad de tener otra opción alternativa, y no una verdad única, universal e inequívoca. La unidad mínima que está compuesta paradójicamente por el mínimo de dos elementos, arroja como resultado una multiplicación de interpretaciones encontradas y entrecruzadas, haciéndola compleja, ya que existe más de un camino, más de tres razones a dialogar. El principio dual hombre-mujer de las culturas originarias amerindias es y ha sido desde antes de la invasión europea la negación del monocultivo del pensamiento, es para nosotros una posición a favor del pluricultivo en las ciencias sociales.

El primer paso que recomendamos para comenzar una metodología participativa para la investigación social, es tener como base de apoyo o fundamento la *voluntad*. Tener *voluntad de vivir*, es tener *voluntad de querer*, entonces, para esta metodología el punto de partida es tener *voluntad de poder* para trasformar y trasformarse en un proceso incierto y complejo. La voluntad de poder es entendida como aquella voluntad de querer vivir que utiliza el poder para salir de la marginalidad o exclusión y generar las condiciones para lograr una vida con dignidad en comunidad.

Este punto de partida implica dejar las certezas de nuestro mundo cultural en suspensión y volver a tener la actitud de comenzar a aprender. Querer aprender para esta metodología significa: desaprender los principios únicos y universales del cientificismo positivista de la cultura occidental. Es un estar dispuesto a desapegarse de la teoría única y su verdad absoluta, la cual ha germinado en la construcción social en una parte de nuestra subjetividad. Es abrir nuestro panorama perceptivo que lleva en su genética otra manera de interiorizar el mundo material que nos rodea. Es un enseñar aprendiendo, compartiendo otras verdades culturales a las cuales no pertenecemos, ya que el cerco epistemológico impuesto por el cientificismo positivista de finales del siglo XIX y principios del XX nos ha excluido de la manera de acceder al mundo de otras culturas, y por lo tanto del diálogo con otro tipo de "ciencias sociales".

Es querer entablar un diálogo intercultural con pretensión de verdadera honestidad. Es tener la voluntad de querer aprender junto con la alteridad antropológica, es decir, con la/el amada/o, la/el compañera/o, la/el hermana/o, donde nadie enseña a

[115] Debo advertir al lector que dicha metodología no pertenece a la ONG con la que participe, sino que es el producto de mi reflexión personal, además de que persigue objetivos de largo alcance diferentes.

nadie y todos aprendemos de todos, como el maestro Freire nos enseñó a comprender. Pero aún más allá del antropocentrismo y la alteridad humana junto con la cual se enseña aprendiendo, está pendiente el diálogo con nuestros parientes con los cuales compartimos el mundo: las especies anteriores a la humana, los hermanos mayores; es decir, las piedras, los vegetales y los animales; para este diálogo es necesario situarnos desde el punto de partida de la epistemología de otra perspectiva cultural.

Tener la voluntad de poder para romper el cerco epistemológico es un ir a la raíz y buscar principios análogos en la cultura del otro que sean compatibles con los principios de nuestra cultura madre, es decir, es buscar un punto de apoyo positivo en ambas culturas para que se tenga una base sólida, es encontrar un principio material que sea compartido de manera análoga. Es dejar la negatividad con la mutua ayuda intersubjetiva de la crítica y autocrítica de principios y salir a la exterioridad dejando atrás la marginalidad y la exclusión. Es tener fe en la palabra con pretensión de verdad del otro, tomarse de la mano y emprender con confianza la aventura de conocer y construir un mundo diferente y nuevo.

El segundo paso necesario e inevitable es hacer un análisis geopolítico del contexto real de una localidad, grupo social o relación interpersonal, dentro de la realidad del sistema-mundo, entonces, esta metodología pretende hacer un análisis contextual de la situación global desde la perspectiva local.

El estudio de la realidad del contexto implica analizar la globalización y actuar en respuesta con estrategias locales desde los principios éticos comunitarios o intersubjetivos[116]. Es reconocer los recursos y medios factibles para la transformación real de nuestro mundo. Sin este análisis se puede caer en un activismo idealista sin fundamento material concreto; se puede caer también en otros extremismos a partir de acciones alienadas y acríticas que tienen como motor de su acción la desculturalización del humanismo, en donde lo humano pierde su dignidad y se trasforma en mercancía con valor de uso y de cambio.

Este análisis del contexto se debe insertar en los procesos históricos de larga duración, es decir, es la irrupción, giro o aporte para darle continuidad innovadora a los procesos de resistencia cultural, siempre con la autorización y participación de las comunidades o actores afectados directamente. Es como escuchar el mandato al darnos la oportunidad de cambiar nuestra percepción al cerrar los ojos; o des-hegemonizar el sentido de la vista y reconocer el mundo local mediante los otros sentidos que habían estado siempre de manera tímida aportando su conocimiento, pero ahora de manera simétrica, no oprimida.

[116] En la experiencia concreta de este trabajo se tiene como ejemplo de análisis del contexto la temática en torno a las políticas neoliberales del entonces llamado Plan Puebla Panamá y sus consecuencias a mediano plazo en las comunidades geográficamente afectadas en un futuro no lejano.

Liberar los sentidos de la hegemonía visual es romper el cerco epistemológico de la observación científica y objetiva. Por ejemplo tener la intención de escuchar la vocación del que llama o grita de dolor exigiendo justicia, si se nos acepta la metáfora, es como escuchar la flor de la palabra que tiene vida en el corazón. Es poner como punto de partida no la vista, sino los sentidos que han sido excluidos por la imposición jerárquica de la observación, es dejar de ser objetos de conocimiento y recuperar la dignidad humana al sentir el sabor en los labios del beso de amor, oler el perfume natural de su cuerpo tibio en la semioscuridad de la intimidad erótica, explorar la caricia suave e ir descubriendo la respuesta de un silencio que aprueba y exige respuesta.

El tercer paso de esta metodología es la apertura y entrada al trabajo de campo, es "picar piedra" o "abrir brecha". En esta acción está implícita una decisión ética y política. Es acercarse al pueblo y tener el valor de acompañarlo en una relación humana y fraterna, compartir su crisis y asumirla como nuestra. Es despegarnos de nuestro lugar conocido, centro abstracto seguro, es desquiciar la psique al internarnos en el terreno nuevo para nosotros y conocido por la alteridad humana, es descentrarnos e inseguros ponernos en sus manos, siempre con una honesta "pretensión de bondad", ofendiendo sin saber y sin querer, sin culpa en nuestra inocencia, porque se lleva implícita la "pretensión de justicia".

En la solidaridad mutua que nace de nuestra opresión similar, hermanos de diferentes luchas pero que en algún punto se entrelazan y padecen cada una su dolor, nos padecemos, nos compadecemos. Entendemos por compasión "padecer-con", es decir, reír con la misma alegría en la fiesta de los hermanos de la vida que se liberan de su sufrimiento. Es asumir junto con el otro un compromiso de las consecuencias de nuestros actos de transformarse y trasformar, es hacernos responsables de la historia y su tiempo que está por venir.

La paciencia encuentra su momento, porque se va a esperar que crezca la milpa para recoger el fruto y la semilla nueva, implica armarse de esperanza y pensar en el proyecto futuro, es cuidar con esfuerzo y cariño la semilla que se sembrará en el trabajo comunitario codo-a-codo con la participación de aquellos que nos abrieron la puerta de su hogar y nos acogieron en el calor sencillo y humilde de la familia.

Es volver a aprender a caminar, pisar lo desconocido con los ojos cerrados y controlar la angustia que nos provoca la imaginaria nada y el caos que en algún momento terminará de acomodarse. Sin miedo podemos confiar en el pueblo que ahora será el maestro que nos lleva de la mano. Es dejarse seducir por su sabiduría, por su conocimiento muy suyo, conocer sus sueños y secretos que tanto tiempo ha ocultado por temor a la censura y la represión. La comunidad, sólo ella conoce su cuerpo y sabe cuáles son las partes más sensibles de sus sentimientos y emociones, aquellas utópicas quimeras que siempre le han generado pasión y deseo ardiente de despertar con un nuevo sol.

El cuarto paso es quizá el de mayor importancia para esta metodología, es decir, la formación de promotores locales. Nuestra experiencia práctica, concretamente en Xochimilco, tuvo preferencia indudablemente por los y las jóvenes[117], ya que, el proyecto en construcción tendría en un futuro que deconstruirse con el impulso vital de la crítica, las propuestas y perspectivas nuevas que evitarían el dogmatismo, no puede ser de otra manera, de ser lo contrario se caería en el conservadurismo de la corrupción y del moralismo, se caería en la inmovilidad, en la verdad única que no acepta correcciones. En nuestra experiencia, hermanarnos con la energía, el entusiasmo, la alegría y la creatividad de la juventud hizo que comenzáramos a conocer la cultura de la localidad, ya que la amistad y la solidaridad resultaron ser elementos muy naturales en nuestras acciones y relaciones con las personas, generando un ambiente fraternal.

La epifanía real y material de nuestra presencia en la comunidad nos acerca a su realidad, con lo cual se comienza otro análisis existencial del contexto paro ahora mucho más encarnado en nuestra subjetividad y cuerpo físico. Este análisis no es meramente "teórico", sino que con la capacitación-acción se teoriza existencialmente en la subjetividad. La relación con la comunidad se vuelve más íntima y por consiguiente se comienza a trabajar en objetivos comunes. Junto con los promotores del lugar se pone en práctica un primer diagnóstico participativo o un "proto diagnóstico", que se da a partir del levantamiento de encuestas, las cuales nos ayudaran a tener una opinión general de la gente del pueblo que vive y padece a diario las condiciones favorables o desfavorables de su localidad. Para la sistematización de la información recogida en esta parte de la metodología nos servirá de mucha ayuda las herramientas de las ciencias universitarias.

Un equipo de promotores locales que se forman en la "capacitación-acción" analiza la situación, sus causas y sus consecuencias. El equipo de promotores es la semilla que hay que cuidar con paciencia, trabajar para que crezca en el campo y pueda dar frutos la tierra fértil como una madre. En la "capacitación-acción" todo el equipo aprende a combinar la experiencia de los cuadros mejor formados por medio de la experiencia existencial de los años, la sabiduría de los abuelos y los aportes nuevos de la sociedad juvenil en movimiento. Es como el disfrute estético de la belleza de la mañana y su brillo nuevo, es tener la certeza de que el amor por la vida no se puede equivocar, pues la noche ha cedido su lugar para imaginar y creer en la utopía de aquellos que prometieron el futuro de un nuevo día en la noche obscura. Es como despertar abrazados en la historia y hacer consciente en un silencio místico la alegría que nos causa la compañía de la alteridad y su sonrisa fresca y sincera.

[117] Con la amistad natural propia de lo humano y la sonrisa fresca de la juventud levantamos encuestas subiendo cerros para llegar a los lugares más alejados, escondidos y marginales de la localidad. Todo esto con la finalidad de rescatar la opinión de las personas de la periferia del lugar. Es presentarnos ante el otro como presencia, tocando puertas casa por casa, padecer sus calles, su clima, sus miedos.

El quinto paso es la construcción de la base que apoyará toda la arquitectura organizativa de la comunidad. En este paso se da una nueva definición ética y política que hace madurar la seriedad de las acciones a desarrollar junto con las personas del pueblo[118].

Solos o en equipo los promotores se integran a trabajar con un grupo comunitario, junto con las personas se busca en asambleas comunales detectar debilidades, amenazas, fortalezas y oportunidades, crear objetivos comunes para mejorar la comunidad, grupo comunitario y vida común. De las muchas voces brotan objetivos personales, se excluyen los menos viables bajo el principio de factibilidad, hasta llegar a uno general con alcance real de la propia comunidad. Lo real de la comunidad la propia comunidad lo sabe, no hace falta la soberbia, ni las grandes teorías científicas de moda, el pueblo nos pone los límites y alcances, simplemente hay que colocarse en el lugar del alumno y saber escuchar la voz del pueblo. Es la comunidad la que decide el objetivo a trasformar, el mandato de la comunidad es el principio que delimita la investigación para la academia.

La problemática local analizada arroja acciones inmediatas a resolverse por medios al alcance de la propia comunidad, el objetivo común se delimita teniendo siempre presente el principio de facticidad, es decir, tener presente acciones que sí se puedan realizar, en concreto y a corto plazo. Sin la participación de la comunidad y la seriedad de los promotores locales es imposible avanzar en este paso metodológico.

Teóricamente es una transformación dialéctica de lo ideal a lo real, es descubrir la imperfección de la condición humana, es la decepción del amor platónico o ideal y enriquecerse de un amor más real y verdadero. Es un amor que promete ser duradero y aprender a madurar con los errores y fracasos siempre posibles en nosotros y en las personas que amamos. Es la tensión entre soñar un amor perfecto como el comunismo de Marx y reconocernos mutuamente cara-a-cara en una relación de amor más madura, concreta y consolidada al encontrar nuestras propias limitaciones. Es asumir un compromiso con responsabilidad y honestidad.

El sexto paso es el ejercicio y fortalecimiento de la estructura organizativa para consolidar los grupos comunitarios o bases de apoyo[119]. Las acciones en este momento de

[118] Con el conocimiento de los promotores locales de la zona y los datos duros sistematizados del primer diagnóstico participativo, se excluyen lugares y se delimitan otros con mayor posibilidad y condiciones para comenzar un proceso de trabajo conjunto. Después de un diálogo intersubjetivo entre el equipo, se designan responsables para formar grupos en las comunidades.

[119] En nuestra experiencia directa este paso metodológico se dio al realizar un segundo diagnostico participativo, o autodiagnóstico, en las comunidades donde se tenía presencia importante. Entonces se realizó un tercer análisis del contexto; pero ahora con un grado mayor de interioridad en nuestro trabajo que, según la palabra del pueblo, se delimito en aspectos materiales como son lo ecológico, económico y cultural. Este diagnóstico para nosotros fue la puerta que se abrió para pasar a una praxis de liberación, ya que nos arrojó directamente a la producción de creatividad con la cual se podía comenzar a imaginar y

la investigación se tornan diálogos culturales prácticos, es decir, se comparte la cultura humana de la producción recuperado la dignidad por medio del trabajo codo-a-codo bajo el sol, se intima trabajando.

En el trabajo solidario se consolida, la amistad, la confianza, es la respuesta a la fe puesta en la palabra de la alteridad. La intención de aprender enseñando nos lleva a intentar escuchar las diversas voces del pueblo. Articular las valiosas aportaciones de todos las personas en un trabajo común para el beneficio de la comunidad es un desafió, es la pluriversalidad en concreto, inevitablemente con alguna exclusión no-intencional. Con la fluidez natural de la amistad y la confianza se logra fortalecer la organización interna comunal de los grupos y con ello realizar ejercicios para la toma de decisiones políticas-democráticas que ayuden al beneficio de la comunidad, para el bien común.

El intercambio intercultural es recíproco, corresponsable y mutuo, ya que la/el maestra/o del campo, de la construcción, de la casa, de la educación de los más pequeños, intercambia saberes y conocimientos con otro tipo de maestro/a aquel que enseña a leer, escribir, sumar, a construir la historia por medio de la ingeniería y el arte.

En este intercambio cultural el científico/a social no tiene más jerarquía en el conocimiento, no sabe más que otro tipo de maestro, pero tampoco menos, simplemente son conocimientos diferentes que requieren habilidades artísticas diferentes. En el trabajo diferenciado pero simétrico, se muestran los secretos del oficio, se develan al mostrase a la alteridad tal y como son, sin máscaras, ni disfraces, ambos aprenden enseñando su arte. Es la ropa de los cuerpos que se cae frente a la alteridad para mostrar la belleza oculta de las cicatrices y el rostro gastado por el sol y el tiempo. Es el encuentro desnudo de la verdad que se pasea sin timidez ni disimulos por la intimidad de la casa, sin prejuicios oculta eróticamente lo necesario, pero deja aflorar los sentimientos lo suficiente para que el mensaje sea claro y transparente como el agua cristalina que fluye en los ríos y manantiales de la montaña.

El séptimo paso de este trabajo para nosotros es la retirada y comienzo de un nuevo proceso. Sólo por poner un límite, es el último paso de que está compuesta esta propuesta metodológica. No necesariamente tiene que ser así, ya que se pueden añadir más elementos; sin embargo para fines académicos, pedagógicos y formales es un marco mínimo suficiente. Lo descrito aquí es propuesto para comenzar un diálogo constructivo y poder criticar esta propuesta.

Con la formación de promotores locales de las propias comunidades se garantiza un nuevo y más duradero compromiso auto organizativo y se pasa de la definición de

---

generar las condiciones mínimas para la transformación de la negatividad mediante proyectos productivos. La implementación de proyectos productivos, autogestivos, guiados por una ecología viable, hace que el trabajo tenga una pretensión de simetría y horizontalidad, nunca idealmente en su totalidad.

objetivos a mediano plazo, a construir objetivos de largo alcance. En este paso se define un compromiso ético y político con más profundidad por parte de los promotores locales, estos tendrán que obedecer y asumir el mandato de la comunidad, la cual va a decidir entre quedarse para siempre en la comunidad o partir para volver pronto, o paradójicamente ambas. Es la designación de trabajos específicos, de cargos históricos, siempre bajo el principio de mandar obedeciendo en las actividades diferenciadas asignadas para el bien de la comunidad. El mandato de la comunidad es escuchar la voz del pueblo, en la construcción de esta metodología es categórico, pues el mandato se tiene que obedecer, se tiene que mandar obedeciendo.

Cuando el fortalecimiento organizativo y la participación comunitaria comienzan a ser parte cotidiana de la comunidad, la auto organización comienza a resolver objetivos pequeños pero indispensables para el ánimo de las personas, es entonces cuando se comienza a romper la codependencia pedagógica y con ello llega el sentimiento de nostalgia al saber que se tiene que volver a intentar el desapego. Es el momento de empacar la mochila, subirla a los hombros y nuevamente emprender el camino para buscar cuesta arriba otra cara de la montaña. Es como el profeta que anuncia la buena nueva de alguna comunidad parecida a cualquiera, que ha resuelto por sus propios medios, objetivos pequeños que representan grandes logros para el beneficio de la comunidad.

El adiós de la despedida, nunca total ni definitivo, es sentir el abrazo de los padres y la sonrisa cómplice de los abuelos que saben que la retirada es un repliegue momentáneo. El que tiene que partir se lleva una parte y deja algo de su corazón que jamás se podrá recuperar, aquello será lo que mantenga el recuerdo de la historia como un testigo. El que se va y el que se queda es la/el hija/o que ha decidido comenzar a experimentar la autonomía, ya aprendió lo que se tenía que aprender para caminar por su propio pie en busca de la parte que le falta para ser alguien completo y verdadero.

El sentimiento es mutuo porque el compromiso es largo y la vida demasiado corta para no buscar construir una vida digna. Los abuelos son demasiado viejos para no saber que el camino del sol y de la luna es cíclico, como la siembra de la milpa y la cosecha de maíz. La retirada es un beso de despedida que hace tener un recuerdo de felicidad, ese beso de amor lleva implícita la esperanza sostenida en la fe de que volveremos a estar juntos en un futuro. Es mirar la luz que se filtra por la ventana abierta e ilumina la semioscuridad de un cuarto sencillo y humilde, descubrir sentados, una paz silenciosa e incómoda que nos arroja a pensar. Sin embargo, en lo profundo del desconcierto existe una felicidad al saber que el recuerdo no desaparecerá. Es un nuevo comienzo incierto, un nuevo principio, se vuelve a empezar, pero ahora con otra comprensión del mundo.

2.2.- Aprendizajes subjetivos de la experiencia existencial

En el trabajo de inserción desarrollado a lo largo de cinco años en las montañas periféricas de Xochimilco, no todo salió como esperábamos. En todo el proceso hubo constantes confusiones, errores y desánimos, quizá no logramos lo que queríamos idealmente: una transformación profunda que generara alternativas de desarrollo comunitarios para la construcción de otro mundo posible.

Motivado por el frente guerrillero del Ejercito Zapatista de Liberación Nacional en el sureste de México, me incorporé en el año 2001 a los organismos de la sociedad civil organizada, para comenzar un proceso de aprendizaje con aquellos actores que habían participado en los movimientos sociales que fueron perseguidos por el Estado en las décadas del setenta y ochenta. A finales de los años setentas Centroamérica se encontraba librando luchas revolucionarias en tres países: Nicaragua, El Salvador y Guatemala. La revolución en Nicaragua triunfó en 1979, el derrumbe del socialismo en la Europa del este se da en 1989 y en 1990 el Frente Sandinista pierde las elecciones democráticas de Nicaragua. Con estos acontecimientos históricos se cae la idealización de la perfección de los dirigentes y del socialismo real. El 1° de enero de 1994 vuelve a brillar la luz de la esperanza para los oprimidos, víctimas y excluidos del sistema-mundo, con el levantamiento armando del EZLN en Chiapas, pero ahora con nuevos aprendizajes, ya que desde la sociedad civil se había mostrado otro camino para la transformación; la obligación ética por los pobres no se había caído con el socialismo real, sino que hermanaba y unía a los diferentes frentes de liberación que luchaban aisladamente por justicia, autonomía y dignidad.

Pertenezco, al igual que muchos, a una generación que lejos de ser utópica es todo lo contrario, ya que el nihilismo y la desesperanza son síntomas de la decadencia de una forma de vida que fue muy importante en un momento determinado de la historia; pero a nosotros nos había tocado vivir en su ocaso. En la última década de los años noventa y primera del siglo XXI, la juventud no tenía mitos a los cuales aferrarse, se experimentaba la caída en un vacío propio de una sociedad deshumanizada.

Comencé a colaborar como promotor comunitario en el equipo de promotores locales de Xochimilco en el año 2001. Mi intención intrasubjetiva, atrapada en el sin-sentido, en aquel momento era la de entregar mi vida a una causa justa, no para vivir, sino para morir con dignidad, era una especie de intento de suicidio con conciencia social. Hoy con todo lo vivido he aprendido que la pulsión de muerte es una manera de reafirmar la vida.

La resistencia, militancia e ideales de liberación heredados de mi familia, hacían que tuviera una pequeña esperanza en que los postulados de las revoluciones históricas y las luchas clandestinas no estuvieran del todo derrotadas, me aferraba a los comunicados de la comandancia zapatista y su lucha por una vida digna.

De esta manera, buscando señales de vida entre los escombros, me decidí a comenzar una lucha foquista, idea pasada de moda para mis contemporáneos de generación, para la época en que nos había tocado vivir era un idealismo según muchos "trasnochado". Sin embargo, con el viento en contra y avanzando a contrapelo, la praxis de liberación era la única razón que le daba un poco de sentido al sin-sentido del caos de mi existencia. Era una elección impulsada por la angustia, entre ese tonto idealismo pasado de moda que muchos tacharon de "inmaduro" o simplemente cortarme las venas.

Al llegar a Xochimilco me encontré con un grupo formado en su mayoría por mujeres, en el intercambio de concepciones del mundo y proyectos de liberación quedo claro que la lucha armada era una entre muchas otras, no era la más importante, sin embargo tampoco se descartaba, era un medio estratégico para un momento, no un fin en sí mismo, ni el fin último de los frentes de liberación. Muy pronto me fui percatando que había mucho trabajo pendiente por hacer y muy pocas manos para realizarlo.

Es en el trabajo dónde aprendemos juntos, nos equivocamos como todo humano en el aprendizaje constante siempre siendo o deviniendo. Errores de humanos, equívocos de seres imperfectos, en el proceso nos caímos tomados de la mano, como amigos nos tendimos la mano para levantarnos juntos. Nos equivocamos con amor y con el amor que da la voluntad de vivir nos levantamos para seguir caminando.

Con la crítica constructiva de mis amigas/os, compañeras/os, en la intersubjetividad del grupo y la reflexión autocrítica de mi experiencia subjetiva vivida en la carnalidad de mi existencia, puedo decir, siempre con algún grado inevitable de error, que es un hecho que no se logaron cumplir objetivos estratégicos en el campo del desarrollo económico local que permitieran impulsar transformaciones de raíz planteadas como objetivos a mediano y largo plazo.

Sin embargo, tal situación no debe llevarnos a descalificar o minimizar la necesidad de cambio estructural, es decir, la necesidad de un movimiento social anti sistémico de las periferias locales que destruya la estructura y lógica económica del actual sistema-mundo capitalista, para crear un sistema más justo para los excluidos de la globalización. Tampoco se debe demeritar el análisis de la estrategia y las tácticas de los diversos frentes de liberación, ni sus genuinos, auténticos, honestos ideales, propósitos y pretensiones de transformación. De la misma manera no se debe desconocer el esfuerzo, creatividad, sacrificio y entrega sin límites de las personas y familias que se comprometieron corresponsablemente a buscar y creer en un cambio, en un nuevo principio.

No siempre se lograron los objetivos planeados, ni se recibió lo esperado, se fue aprendiendo en la práctica. De toda le experiencia señalo solamente cuatro factores con los cuales constantemente nos enfrentamos a lo largo de todo el proceso de la experiencia de inserción, son clave para entender lo mínimo pero suficiente sobre el

incumplimiento de objetivo estratégicos: La falta de recursos económicos, la intolerancia a la crítica, la falta de ética y una definición política sólida. Nos faltó tiempo para cambiar nuestros hábitos que la ética del neoliberalismo nos obligó a comprar, nos faltó tiempo para madurar en la interioridad de la madre, nacimos antes del tiempo necesario, imperfectos, nacimos para no morir en el vientre, para conocer una vida digna.

2.3.- La Investigación-Acción Participativa (IAP)

La experiencia de inserción, no tenía desde el inicio de su planeación el objetivo de realizar una investigación académica. Es decir, al insertarse en comunidad se lleva la pretensión de intervenir y trasformar como activista la realidad material de las comunidades, con la finalidad de crear una base sólida para dignificar la vida de las personas, ya que la marginalidad era empíricamente evidente.

Después de diez años del inicio de la inserción, la sistematización de la experiencia se presenta como material para la investigación en el campo de las Ciencias Sociales y Humanísticas; y, desde mi reflexión crítica, puedo afirmar que todo el trabajo en la construcción del tejido social en comunidades de Xochimilco, no fue, ni es, una Investigación-Acción Participativa (IAP)[120].

La IAP se fue construyendo durante las décadas de los sesentas y setentas, en el marco de las luchas de liberación de América Latina, a partir de la reflexión sobre la necesidad de un posicionamiento y compromiso político del investigador. Esta perspectiva en la investigación cuestiona la neutralidad del conocimiento científico e intenta entablar una relación entre conocimiento académico y popular, con la finalidad de que las comunidades trasformen su realidad en la medida que la van estudiando y en función de sus propios intereses.

El colombiano Orlando Fals Borda promovía y abogaba por un investigador-militante que sea capaz de situarse en una relación de horizontalidad simétrica con el investigador de la comunidad, de esta manera la investigación estaba orientada hacia objetivos políticos de las comunidades populares. Nuestro sociólogo de la liberación dotaba de principios éticos al fundamento de la IAP, criticando con esto las tradiciones académicas de corte positivista. La metodología de la IAP exige una explícita toma de posición política y una militancia prolongada para lograr trasformaciones radicales[121].

[120] En esta investigación, que se logró realizar gracias al apoyo de la Dra. Mercedes Olivera, quien con toda su experiencia y paciencia logró hacerme entender los puntos positivos de mi experiencia personal, pude realizar una sistematización de la experiencia práctica de la inserción en Xochimilco. Este trabajo es quizá sólo un aporte mínimo que puede ser el punto de partida para llevar a cabo una IAP.

[121] Véase: (Fals, 1979) y "La investigación-acción en convergencias disciplinarias" en (Fals, 2007).

Por su parte el antropólogo francés Andrés Aubry, desde un país periférico latinoamericano como es México, y desde Chiapas, sureste periférico del centro de México, señala cuatro características que identifican a la IAP[122]:

1) La investigación-acción desempeña en la conciencia social el papel de la experimentación en las ciencias "exactas". Pero, ante la multiplicidad de los problemas que aquejan físicamente al campo, por lo general esta experimentación requiere un trabajo interdisciplinar.
2) Trasforma pues el trabajo de campo en laboratorio en el que se prueba la solución preconizada. Pero, a diferencia del laboratorio médico, por ej., no es aséptico ni "objetivo". Por lo contrario, inmerge al investigador en los procesos: lo compromete, lo responsabiliza, lo mete en la situación incómoda del riesgo, y lo desafía.
3) Este tipo de investigación postula que el jurado final, lo constituye la comunidad campesina involucrada. El veredicto es popular, y no tiene otra sanción que el fracaso (y en este caso, la comunidad corre a los investigadores) o el éxito cabal (y en este caso, la comunidad está ante un compromiso). Por lo tanto, este tipo de investigación, de por sí, modifica una situación.
4) La investigación-acción es un método de conocimiento porque trasforma la realidad sin conformarse con interpretarla. Por lo tanto, abre horizontes al investigador y a la comunidad. Muchas veces interpela la teoría, cuestionada por la práctica, y por lo tanto la afina.

Reconociendo a la IAP como antecedente de la investigación descolonial la antropóloga mexicana Xochitl Leyva dice:

La IAP va más allá de pretender conocer las comunidades y sus necesidades, aspira a trasformar su realidad social […] De ahí que, en un trabajo sobre las comunidades de la costa de Colombia, Fals Borda redactara dos versiones de resultados: uno para un público académico y otro para los cuadros de educación popular. Este último texto tenía como fin contribuir al proceso de concientización política de dichas comunidades […] La IAP tenía como meta integrar diferentes conocimientos para promover el cambio social radical, así que en principio criticaba las tradiciones académicas que provenían como prerrequisitos de una "ciencia seria" la neutralidad de valores y objetividad positiva. En sentido contrario, introdujo reorientaciones teleológicas con vistas a integrar conocimientos académicos y populares a favor de una ciencia revolucionaria en términos kunhnianos. (Leyva, 2008: 70-71)

Bajo este marco de la IAP entonces se concluye que: no fue posible hacer IAP por medio de ECC porque los objetivos de la institución y sus estrategias son distintas a las pretendidas por la IAP[123].

[122] Comprobando de manera directa la condición de los campesinos indígenas de Chiapas Aubry dice: "Frente a esta situación, la responsabilidad nos prohíbe conformarnos con diagnosticar, o planear interrogantes, mediante investigaciones de escritorio que sistematizan observaciones de campo. En nuestro caso periférico, la emergencia postula al que 'investigar un problema, es resolverlo'. ¿Cómo? Por la llamada investigación-acción". (Aubry, 1984)

[123] La asociación civil ECC no es un espacio para producir investigación, ya que su dependencia financiera del estado y gobierno mexicano, y su perspectiva "social empresarial" no permiten profundizar ni trasformar las relaciones de poder que establece el sistema capitalista. La posición política y su consecuencia lógica, que para la IAP es fundamental, en el caso de la institución ECC fue fuertemente cuestionada por algunos

La toma de conciencia de la realidad de las personas se afirma, construye y trasforma a través de la investigación, y si esta parte se minimiza o no se profundiza se cae en un activismo productivista que no logra trasformar de raíz la realidad, es decir, se cae en la preocupación de resolver objetivos inmediatos perdiendo de vista objetivos estratégicos de largo alcance.

El fracaso de planeaciones estratégicas en comunidad demuestra que el planteamiento de la problemática no es correcto, ya que la práctica cuestiona la teoría. Si el planteamiento no responde a las necesidades de las personas involucradas y si estas no participan directamente en la construcción de los objetivos, se entiende entonces que no haya participación, sino una inducción que parte de un planteamiento que no pertenece a la comunidad y que las personas involucradas son utilizadas para fines fuera de su real problemática.

promotores comunitarios que no alcanzamos a ver objetivos estratégicos claros que fueran más allá de un reformismo formal cómplice o funcional al sistema neoliberal.

CAPÍTULO III

TRANSFORMACIÓN DEL SUJETO EN ACTOR SOCIAL

3.1.- La "no-vida" como alienación del sujeto

Es necesario hacer la distinción entre el concepto "muerte" como idealización, que se presta a la especulación y creación de mitos, de lo que yo llamo la "no-vida". La "no-vida" la podemos entender como el sujeto humano vivo despojado de su dignidad. Es pensable análogamente como la objetivación del sujeto como mercancía en el sistema capitalista. Es decir, la *no-vida* se presenta en un sujeto humano al cual le sigue palpitando el corazón, no ha muerto radicalmente, pero a su vez está despojado de una vida digna que lo haga sentir que es humano, es decir, que la subjetividad despojada de su dignidad sólo es utilizada como mercancía que se puede comprar o vender y según su cualidad pasa a ser parte de la producción o consumo. Así este ente metafísico, arrebatado de su dignidad humana está en un estado de *no-vida*.

El sujeto despojado de su humanidad guarda en su corporalidad y en la intimidad intrasubjetiva un cierto grado de pulsionalidad de vida. Nunca está alienado totalmente, ya que no ha llegado a la muerte radical, el cuerpo sigue necesitando y consumiendo energía para vivir, sigue teniendo sensaciones, hambre, sed, frio en la epidermis. Estas sensaciones ponen de manifiesto a la corporalidad viva en un estado de aguda sobrevivencia, mostrando con ello la pulsión de vida ante el peligro de la muerte material.

La vida humana desde su origen fue un hecho natural no-problemático, sólo hasta la segunda mitad del siglo XX, al mostrarse los límites del crecimiento, la vida comenzó a ser un problema, no teórico, sino "angustiosamente mortal". Entonces, el fundamento de toda argumentación teórica debería estar orientado por el tema de la vida material y su sobrevivencia en el mundo, esto es de sentido común, es obvio, pero ha quedado olvidado.

Las estructuras dominantes de cualquier sistema hegemónico vigente que produzca efectos negativos, siendo estos devastadores en lo económico, ecológico y cultural, produciendo a su paso destructor víctimas humanas, debe corregir los causes de sus acciones.

La negatividad material de la vida de las víctimas es el punto de partida radical. El oprimido como ciudadano que injustamente es reprimido, negado o excluido del orden político vigente por un Estado político patológico, se le niega la reproducción de su vida, se le niega la participación simétrica en la toma de decisiones, lo excluyen hasta llevarlo a la ineficacia, hasta llevarlo a la muerte.

Cuando el sistema político hegemónico vigente produce víctimas en un número intolerable, dicho sistema utiliza a los miembros de la sociedad sólo como instrumentos, mediaciones objetivas o mercancías, son reprimidos, disciplinados, alienados, es decir, cuando la autoconservación del sistema se ha transformado en fin, fetichizándose así mismo, pone a la vida de los seres que habitan el planeta tierra en crisis, al no poder producir, reproducir y desarrollar su vida.

3.2.- La pulsión del sujeto corporal vivo ante la agonía

Las pulsiones de la corporalidad humana tenderán hacia un fin primero y último, es decir, la conservación de la vida humana en comunidad. Así, el fin ya no sólo es la felicidad como lo fundamentaban los filósofos de tradición griega, sino es conservar la vida en comunidad, sobrepasando el egoísmo de la modernidad.

Los efectos no-intencionales de la acción política cuando se tornan intolerables producen efectos devastadores para la vida humana, crean víctimas. La negación material de la vida humana es el punto de partida de la ética crítica, que las ciencias sociales deben saber incorporar en su metodología. La condición de subordinación es el criterio crítico social. Es decir, los que no pueden cumplir con la ley del sistema hegemónico vigente son aquellos que han sido excluidos no-intencionalmente y que el sistema de derecho vigente aún no puede incluir. Los excluidos son las víctimas que sufren las consecuencias perversas del sistema hegemónico de una minoría. Las ciencias sociales críticas que pretenden escuchar la voz crítica de los oprimidos que sufren los efectos negativos de un sistema hegemónico perverso, agónico y decadente, deben saber subsumir la ética y la política de la liberación en la epistemología de la metodología utilizada.

Un sistema político “pierde legitimidad” al no reproducir aceptablemente la vida humana de los ciudadanos. Cuando los efectos de la acción política son negativos surgen luchas por el reconocimiento de nuevos derechos, es entonces cuando la deconstruccción y decolonialidad juegan su papel más importante, ya que, la sobrevivencia exige acciones de mediano y largo plazo.

Como ya he mencionado, todo parece indicar que sólo desde la condición de subordinación provocada por los efectos negativos no-intencionales de algún sistema, se produce reflexión nueva, ya que, los efectos positivos confirman el acierto de las medidas tomadas. Cuando los “sin-derecho” luchan por el reconocimiento de nuevos derechos, es éste un momento creador-histórico, innovador del cuerpo del derecho humano descubierto por los oprimidos en su lucha por la liberación. El descubrimiento es fruto de la conciencia crítica de los sufrientes de los efectos negativos del antiguo estado-de-derecho, es decir, es en las víctimas y su negatividad material donde se comienza a tomar conciencia existencial de ser un sujeto-sin-derechos.

El consenso que se alcanza por la comunidad de diferentes frentes de liberación, constituye un nuevo criterio de validez, de legitimidad, contra la legitimidad vigente del sistema político en el poder excluyente; entonces desde el consenso de una comunidad crítica se declara legítimo lo hasta ahora ilegítimo. Es desde la negatividad material donde se descubre la negatividad "formal" o del derecho y se pasa a la esfera de la praxis de liberación con los nuevos movimientos sociales.

Es por ello que los movimientos de la sociedad civil con pretensión de justicia parten de una vida al borde de la muerte, parten de una crisis presente, sin embargo, ejercen el micro-poder, criticando las estructuras del sistema político hegemónico vigente desde la pulsión de vida, ya que, la vida siempre amenazada por la posibilidad de una muerte radical, se encuentra en una constante agonía, sobreviviendo.

3.3.- Actores sociales

Ante la "muerte del sujeto" de la filosofía posmoderna y ante la "crisis del marxismo", se tiene que repensar el problema del "sujeto histórico" en los movimientos sociales, es decir, es la oportunidad de una redefinición decolonizada del sujeto que acontece por medio de sus acciones en el campo político.

Como lo ha mostrado y enseñado Pierre Bourdieu: "Los 'sujetos' son en realidad agentes actuantes y conscientes dotados de un sentido práctico", (Bourdieu, 2002: 40) es decir, el sujeto es un agente que actúa en diversos campos prácticos, dentro de una esfera material como pueden ser el ecológico, económico y cultural. El sujeto no se agota en un campo, sino que se articula de manera entrecruzada en infinitas combinaciones con respecto a cada uno y todos los campos por los cuales trasversa su vida cotidiana. Todos los campos prácticos de un sujeto son constitutivos o atravesados por un sistema.

El "yo" del sujeto es la subjetividad "encubierta por la piel" de la corporalidad humana, es decir, el "yo" es la subjetividad física y psíquica consciente o inconsciente. El "yo" o subjetividad está constituido por la intersubjetividad de las relaciones humanas, se funda en la comunidad y en el grupo de estructuras dadas en una totalidad cultural. Entonces la subjetividad es un "yo" físico, psíquico, social y metafísico-cultural.

Las instituciones, que se encargan de moldear la subjetividad, son creadas intersubjetivamente, estas constituyen la subjetividad social de cada uno de los sujetos que conforman el orden social en el ámbito público, estos sujetos al compartir un sistema cultural son "actores" al participar dentro del orden cultural. El "actor" estructura su subjetividad con imágenes sociales que son enseñadas y aprendidas mediante narraciones mítico-simbólicas, las cuales van a incidir en la organización de las pulsiones del sujeto, es decir, en el ámbito concreto de la subjetividad.

La subjetividad autoconsciente está siempre en relación con un otro, ya que aún en la soledad se considera a sí misma como alteridad, entonces el ámbito de lo privado y de lo íntimo de la subjetividad también son grados de lo intersubjetivo.

La subjetividad en el ámbito privado no es meramente solipsista, ya que al cerrar la puerta del hogar y dejar fuera lo público, la subjetividad se experimenta intersubjetivamente de manera virtual en diálogo con otro que es sí mismo. En el ámbito de la intimidad por ejemplo, el dolor se experimenta como único, es un dolor muy mío e incomparable, pues nadie lo padece ni lo padecerá como yo lo padezco. El dolor en la interioridad se me presenta como inconmensurable, incomunicable para otro exterior a mí, incluso para mí en el grito pulsional del ¡ay! Al padecer en lo íntimo, la subjetividad busca entre las palabras conocidas socialmente por su cultura, hacer consciente el dolor para explicármelo, en un principio a mí. Entonces, la subjetividad está constituida por una intersubjetividad *a priori*, porque es desde dentro de la relación intersubjetiva desde donde emerge la subjetividad.

La relación humana logra un intercambio genético *a priori* al nacimiento y crea vida en alguien, es en el útero materno donde se da la primera relación intersubjetiva, posteriormente en lo privado del hogar somos alimentados de la leche de los senos de alguien en otra relación intersubjetiva primaria y más tarde las instituciones públicas nos educan con sus sistemas dentro de la totalidad cultural.

Cuando la subjetividad participa junto con otros actores en los mismos campos, se comienzan a mostrar los límites que se atraviesan o sobrepasan según las reglas de trasgresión establecidas intersubjetivamente. Así el acto cotidiano de la intimidad intrasubjetiva es constantemente juzgado por la opinión de la alteridad intersubjetiva.

Las instituciones públicas creadas en el campo político intervienen inevitablemente en la vida social del sujeto. Los actores participantes dentro del campo político presionan desde sus reivindicaciones materiales incumplidas, así la acción reivindicativa acontece desde la participación del actor social como agente de trasformación, ya que el hambre, la desigualdad de derechos, la inequidad en la repartición de recursos económicos, la injusticia, etcétera, son factores que determinan las condiciones materiales para cumplir la exigencia humana de la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana en comunidad. Si son incumplidas las demandas sociales se entiende entonces que existe una carencia de democracia, justicia y libertad en la participación política de una parte de los ciudadanos que pertenecen a un sistema político, dicho sistema por lo tanto tiene que cambiarse, ya que pone en peligro de muerte a una parte de los ciudadanos.

La búsqueda de justicia social de los actores en el campo político, es la búsqueda de políticas eficaces para poder vivir dignamente en comunidad, entonces, los actores sociales que se encuentran determinados como ciudadanos realizan acciones políticas

generando con esto movimientos sociales que reivindican necesidades materiales no satisfechas.

El movimiento social comienza con acciones colectivas por parte de miembros que padecen una misma problemática, se organizan y se mueven hacia el campo político de las instituciones públicas, en este movimiento se da la transformación del sujeto social en actor social, ya que la participación es lo que hace al actor. Según los intereses, el actor social puede aun pasar a ser *actor político*, esta transformación se da cuando el movimiento social sobrepasa su objetivo particular y logra articular objetivos comunes con la sociedad civil y política. Cuando el movimiento de la sociedad civil incide en el campo político explicito, entonces el actor social se puede considerar actor político, es decir, cuando la sociedad civil con su movimiento social logra trasformar mediante las instituciones públicas su situación de subordinación en el cuerpo legal del orden político vigente.

Los grupos que combaten y resisten la guerra contra el capitalismo están constituidos por agentes de transformación, ya que son miembros de una comunidad crítica antihegemónica que lucha por el reconocimiento de sus derechos en la sociedad civil. Este agente de transformación no es solipsista y meramente teórico, sino intersubjetivo, práctico y estratégico en posición crítica.

Es en la búsqueda de justicia material donde se cobra conciencia de las responsabilidades para una vida digna. El proceso de aprendizaje de las luchas reivindicativas es el que nos arroja directamente a la praxis de liberación que con su actuación política intenta ir hacia la raíz de la injusticia. La praxis es el elemento que hace que se tome conciencia de las condiciones materiales para lograr una vida con dignidad, pasando del sujeto social al actor social y si es posible al actor político, esto dentro de los movimientos sociales.

La praxis de liberación de la comunidad crítica debe responder afirmativamente a las demandas materiales de las víctimas que se “auto liberan”. La lucha por el reconocimiento de la diferencia es al mismo tiempo lucha por el desarrollo universal de la vida humana.

Así y sólo así, el que actúa bajo la responsabilidad en solidaridad con el otro, excluido de un sistema vigente; y cumple las exigencias éticas o materiales para el cambio social, puede ser consecuente con la pretensión de promover un orden más justo. El acto de liberación es la respuesta efectiva a las exigencias de los oprimidos.

Por último basta decir que la teoría se clarifica y enriquece a partir de la praxis; es decir, teoría y praxis en la investigación social se implican simultáneamente en la relación investigativa. De la misma manera la relación intersubjetiva hace que los sujetos se

transformen de sujetos pasivos a actores sociales responsables y adquieran, en un intercambio mutuo, plena conciencia de su acontecer histórico.

Así el sujeto-actor militante está implicado con la organización social que forma o a la que se adhiere, en esta relación ambos (el militante y la organización) deben estar al servicio del mandato de la comunidad a la que pertenecen, en un constante mandar obedeciendo para aprender y enseñar a vivir con dignidad, en la responsabilidad irrenunciable de producir, reproducir y desarrollar la vida humana en el mundo, mediante las redes construidas y en construcción de los diferentes actores sociales o frentes de liberación que reivindican y trasforman con sus movimientos regionales las relaciones de dominación y exclusión.

BIBLIOGRAFÍA

Alonso, Sánchez Jorge (coord.), 1988, *Los movimientos sociales en el valle de México, Tomo I y II,* México, CIESAS, Ediciones de la Casa Chata.

Aubry, Andrés, 1984, *Estrategia popular e investigación científica*, Chiapas, México, Instituto de Asesoría Antropológica para la Región Maya, A.C.

Beuchot, Mauricio, 2004, *Hermenéutica, analogía y símbolo*, México, Herder.

Bourdieu, Pierre, 2002, *Razones prácticas*, Barcelona, Anagrama.

Castro-Gómez, Santiago, 2009, *La poscolonialidad explicada a los niños*, México, CIDECI Unitierra (uso privado).

Cioran, E. M., 1998, *Adiós a la filosofía y otros textos*, Madrid, Alianza Editorial.

Del Moral, Juan Manuel, 2001, "Historicidad y temporalidad en *El ser y el tiempo* de M. Heidegger", en *Revista Signos* No. 5, México, UAM I.

Descartes, Rene, 2000, *Discurso del método*, México, Porrúa.

_____, 2000b, *Meditaciones metafísicas*, México, Porrúa.

Dussel, Enrique, 1977, *Introducción a una filosofía de la liberación latinoamericana*, México, Extemporáneos.

_____, 1991; *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana,* México, Universidad de Guadalajara.

_____, 1995, *Teología de la liberación. Un panorama de su desarrollo*. México, Potrerillos.

_____, 1998, *Ética de la liberación. En la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, Trotta.

_____, 2001, *Filosofía de la Liberación*, México, Primero editores, séptima edición.

_____, 2007a, *Materiales para una política de la liberación,* México, Plaza y Valdez.

_____, 2007b, *Política de la Liberación. Historia mundial y crítica,* Madrid, Trotta.

_____, 2009, *Política de la liberación. Arquitectónica*, Madrid, Trotta.
Enlace, Comunicación y Capacitación, A. C., diciembre 2001, *Carpeta institucional,* México.

_____, mayo de 2001b, *Seminario sobre regionalización*, Segunda reunión, México.

_____, y SEDEPAC, noviembre de 2001c, *Fundamentos del desarrollo local con perspectiva regional*, documento de reflexión, México.

_____, Dirección General, 18 de diciembre.2001d, *Breve informe de la Dirección General a los equipos operativos y a la asamblea de socios*, Documento interno de trabajo, México.

_____, 2002, *Promoción comunitaria para el desarrollo local en comunidades de Xochimilco,* proyecto, México.

_____, Región Xochimilco, 2002b, Boletín: *Enlazándonos en Xochimilco,* Número 2, México.

_____, marzo 2002c, *Políticas institucionales*, México.

_____, 5 de agosto de 2004, *Entrevista sobre el proceso de inserción de Enlace en las regiones de Xochimilco y Oaxaca*, México.

_____, Región Xochimilco, 11 de junio de 2004b, Entrevista colectiva de sistematización.

_____, agosto 2005 / julio 2006, *Documentos institucionales: Así leemos la realidad (Posicionamiento e Identidad). Así queremos trasformar la realidad (Intervención, Incidencia e Impacto). Así queremos organizarnos (Estructuración y Normatividad)*, México.

Fals Borda, Orlando, 1979, *El problema de cómo investigar la realidad para transformarla por la praxis,* Bogotá, Tercer Mundo Editores.

_____, 2007, "La investigación-acción en convergencias disciplinarias" en *LASA Forum 2007*, Volumen XXXVIII, No. 4.

Frankfurt, Harry G., 1970, *Descartes*, traducción de José Marcos de Teresa, México, Mcmillan.

Fisher, Julie, 1998, *El camino desde Río*, México, Fondo de Cultura Económica.

Fornet-Betancourt, Raúl, 2001, *Transformación del marxismo. Historia del marxismo en América Latina,* México, Plaza y Valdez.

Freire Paulo, 1991, *Pedagogía del oprimido,* México, Siglo XXI.

Hegel, G.W.F. 2000, *Fenomenología del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica.

Heidegger, Martín, 1997, *El ser y el tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica.

Herrera Gabriel, 2007, "¿Educación popular o inductismo populista?" En López Casillas, Cuauhtémoc A. (coord), *México 2006: elección presidencial, prácticas y retos de la educación popular*, México, CEAAL.

_____, 2015, Vida humana, muerte y sobrevivencia. La ética material en la obra de Enrique Dussel, México, UNICACH-CESMECA.

Husserl, Edmundo, 1988, *Las conferencias de Paris. Introducción a la fenomenológica trascendental*, traducción de Antonio Zirión, México, UNAM.

Lagarde, Marcela, 1997, *Los cautiverios de las mujeres: madres, esposas, monjas, putas, presas y locas*, México, UNAM.

Levinas, Emmanuel, 2002, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca.

Leyva Xochitl, Burguete Araceli y Speed Shannon, 2008, *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor*, México, FLACSO/CIESAS.

Locke, John, 1992, *Ensayo sobre el entendimiento huma*no, México, Fondo de Cultura Económica.

López, Casillas, Cuauhtémoc A. (coord.), 2002, *Entre pizcas y barbechos. Alternativas de desarrollo local en la experiencia de Enlace,* México, Enlace Comunicación y Capacitación A.C.-Indesol.

Mignolo, Walter, 2009, *Al final de la universidad como la conocemos: Foros mundiales epistémicos hacia futuros comunales y horizontes de vida decoloniales*, México, CIDECI Unitierra (uso privado).

_____, 2006, "El desprendimiento: pensamiento crítico y giro descolonial". En: Freya Schiwy, Nelson Maldonado-Torres y Walter Mignolo, *(Des)Colonialidad del ser y del saber*

(videos indígenas y limites coloniales de la izquierda) en Bolivia. Cuaderno no.1. Buenos Aires, Ediciones del signo/Duke University.

Miranda, Porfirio, 1988, *Apelo a la razón. Teoría de la ciencia y critica del positivismo*, Salamanca, España, Sígueme.

_____, 1978, *El ser y el Mesías*, México, Sígueme.

Nietzsche, Friedrich, 1996, *Sobre la verdad y mentira en el sentido extramoral*, traducción de Luis ML. Valdés y Teresa Orduña, Madrid, Técnos.

Núñez, Carlos, 1998, *La revolución ética*, México, IMDEC A.C.

Payeras, Mario, 1981, *Los días de la selva*, México, ENAH-INAH.

Presidencia de la República, 5 de noviembre de 2001, *Informe de avances y perspectivas,* Ideas centrales del Plan Puebla Panamá, México.

Salazar Mariano, 2002, *Primer Informe Público,* México.

Sartre, Jean Paul, 1998, *El existencialismo es un humanismo*, México, Ediciones Peña Hermanos.

Simpson Thomas M., 1973, *Semántica filosófica: problemas y discusiones,* Argentina, Siglo XXI.

Schopenhauer, Arthur, 2003, *El mundo como voluntad y representación,* traducción de Roberto R. Aramayo, España, Fondo de Cultura Económica, Vol. I.

Steiner, George, 1994, *Lenguaje y silencio. Ensayos sobre la literatura, el leguaje y lo inhumano,* traducción de Miguel Utorio, Barcelona, Gedisa.

Vattimo, Gianni, 1998, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, trad. Alberto L. Bixio, Barcelona, Gedisa.

Wallerstein, Immanuel, 2003, *El moderno sistema mundial. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*, México, Siglo XXI, tomo I.

_____, 1999, *El moderno sistema mundial. El mercantilismo y la consolidación de la economía-mundo europea 1600-1750*, México, Siglo XXI, tomo II.

_____, 1998, *El moderno sistema mundial. La segunda era de gran expansión de la economía-mundo capitalista, 1730-1850*, México, Siglo XXI, tomo III.

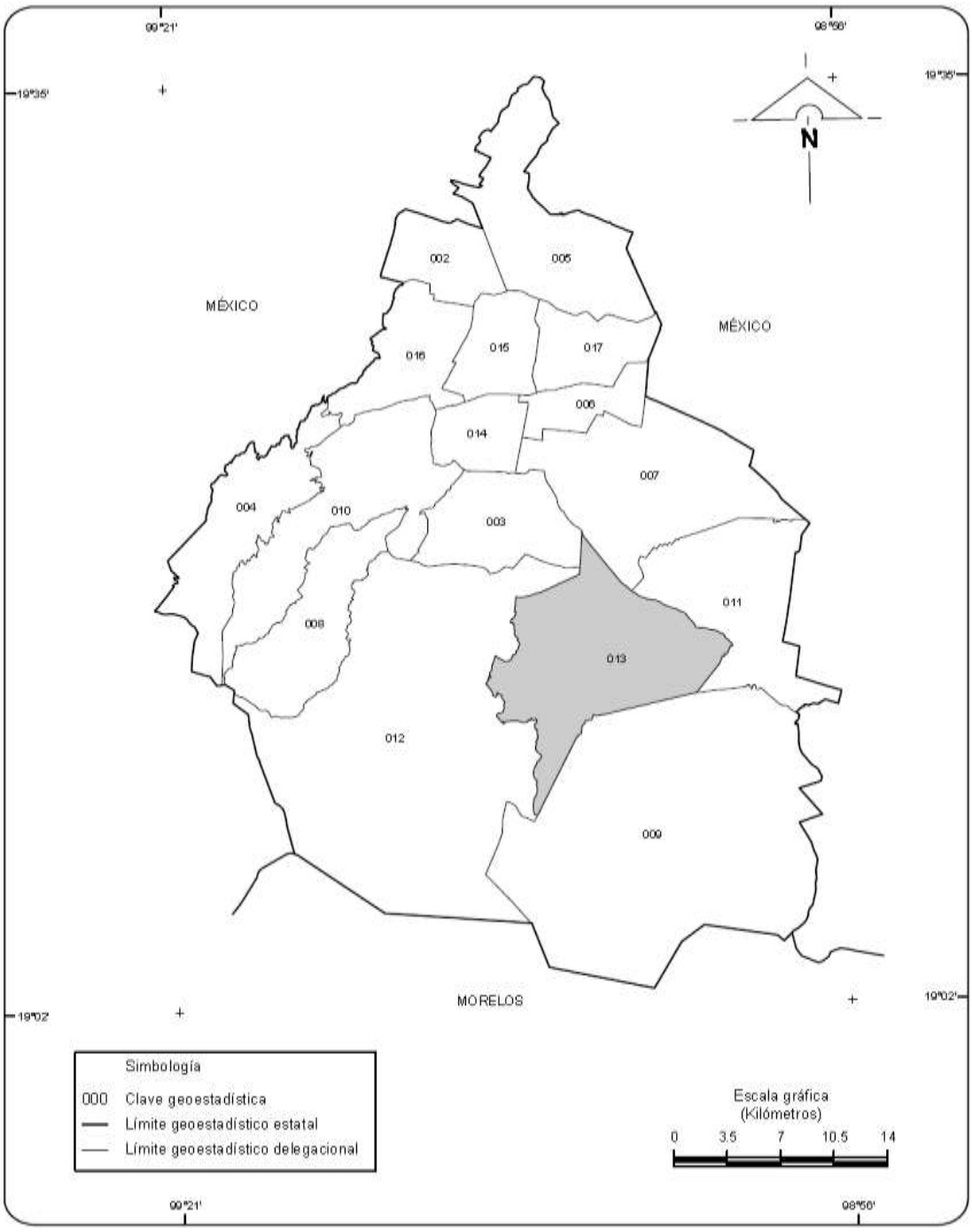
_____, 2005, *La crisis estructural del capitalismo,* México, CIDECI-Contrahistorias.

Zizec, Slavoj, 2004, "¿Existe una política de la sustracción?, en *Metapolítica*, Los nuevos sujetos de la política, número 36, México, Volumen 8, Julio/agosto.

ANEXOS

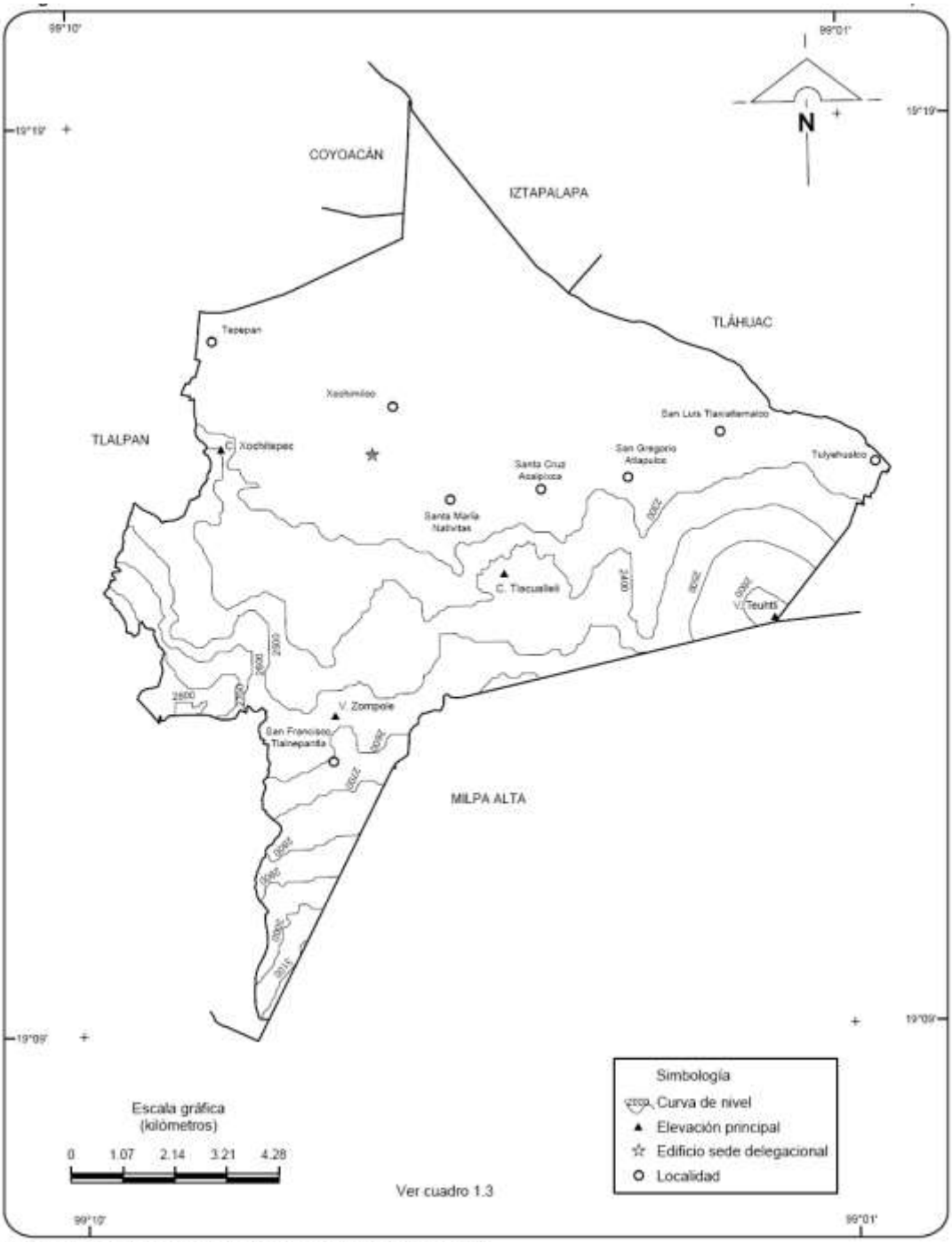
Anexo 1

Mapa 1: División delegacional, Xochimilco



Las divisiones incorporadas en el mapa corresponden al Marco Geoestadístico del INEGI
Fuente: INEGI, Marco Geoestadístico Municipal, 2005, versión 3.1

Mapa 2: Orografía, Xochimilco



Fuente: INEGI. Información Topográfica Digital. Escala 1:250 000 serie III
INEGI. Carta Topográfica, 1:50 000

Anexo 2

Informe del Colectivo Chinampas

Informe sobre el encuentro con el EZLN en Chiapas para sacar propuestas y discutir la Sexta Declaración de la Selva Lacandona.

Los rebeldes se buscan entre sí.
Se caminan unos hacia los otros.
Se encuentran y, juntos,
rompen otros cercos.
Subcomandante Insurgente Marcos

Pocos y locos

I

Aquel jueves 25 de abril viajamos en un autobús de la línea Cristóbal Colón. La noche se torno incomoda para dormir, así que optamos por platicar hasta que el cansancio nos venciera. Íbamos dispuestos a resistir las condiciones que el Ejercito Zapatista de Liberación Nacional pudiera poner para llegar hasta ellos y poder oír su voz. Adherirnos a la Sexta Declaración de la Selva Lacandona representaba, para el Colectivo Chinampas, algo más que una simple reunión. Era quizás aquel orgullo que cargamos cuando alguien se siente humillado o traicionado por la organización en la cual uno ha colaborado. Sentíamos que nos habían dado la espalda, es por esto que la responsabilidad de representar al ahora Colectivo Autónomo Chinampas era algo más que un simple viaje: mostrar a todo Enlace C.C. A.C. el lado que ha negado u ocultado. Demostrar nuestra capacidad de autogestión, es, en pocas palabras, cuestión de *dignidad*.

Con los pocos recursos económicos que llevábamos en la bolsa nos colgamos nuestras mochilas con conciencia que teníamos que ver por todos los integrantes de nuestro pequeño colectivo; asimismo que íbamos a unirnos a la declaración de un movimiento armado, conociendo que ahí había un espacio para ser escuchados. No íbamos al desierto de la política donde nuestra palabra no cuenta; íbamos a platicar con nuestro ejército.

Cuando llegamos a San Cristóbal de las Casas, Chiapas, ya era la mañana del día viernes 26 de agosto. Eran cercas de las nueve de la mañana. Compramos, en la estación de autobuses de San Cristóbal, dos boletos para Ocosingo; no sé si fue nuestra suerte o así estaba marcado en el orden del caos, que la salida de aquel autobús se había retrasado por algunos problemas con el aire acondicionado; por esta razón, no tuvimos que esperar dos horas más. Al tratar de abordar el autobús un guardia de seguridad de la estación me miró y me ordenó que me quitara el sombrero de palma que en aquel momento llevaba puesto para cubrirme del sol. Me señaló con su mano una cámara de video que se encontraba en la parte superior de la puerta y me dijo que me estaban filmando; obedecí la orden y comencé a entender que cada vez estábamos más cerca de la cita convocada por la "sexta". Nuestro desayuno fue un sándwich, un jugo embotellado y

compartimos la última reserva del pan nuestro que cargamos desde la cuidad. Aquel pan que la señora Lucia, antes de partir, me había obsequiado; que tenía procedencia de Chalma, aquel pan que comimos la noche del 25 de agosto, en lo incomodo del autobús, pan que nos sirvió de cena aquella noche y que nos postergó el hambre, con otras palabras, nos postergó la muerte.

El recorrido de San Cristóbal a Ocosingo duró aproximadamente dos horas. Aquel transcurso mañanero fue un deleite para los ojos; ver aquellas montañas bañadas de árboles verdes parecía una especie de sueño; como tocar lo inconmensurable de la tierra, de la tierra madre con los ojos. Al bajar del autobús el calor era insoportable para dos citadinos, pero no para los habitantes de aquel lugar. Corrimos al primer teléfono de cabina que localizamos, marqué los números de los teléfonos que Margarita, días antes, nos había proporcionado. Pero en ninguno de los dos nos contestaban. Decidimos esperar un rato mientras Cinthia hablaba con su familia a la ciudad de México, avisando que habíamos llegado sin dificultades. Una vez terminada la llamada de Cinthia marqué nuevamente a la oficina de Enlace Chiapas y me encontré con una voz conocida: era la voz de Noé, compañero que había conocido en las semanas institucionales, compañero que se hospedo en la casa de Enlace Xochimilco y compartió con nosotros pláticas trasnochadoras. Me identifiqué y de inmediato me reconoció. Le informé del lugar en el que nos encontrábamos y él, amablemente, me recomendó tomar un taxi y bajarnos en la oficina de los árbitros del estadio municipal. Llegamos muy rápido al lugar señalado. Nos encontramos parados en un sitio desconocido y ante una oficina desconocida también. Revisamos el número y efectivamente era el 36 A de la avenida Sur Poniente.

Quien nos abrió la puerta de la oficina fue Miguel Ángel. Nos recibió con un muy fraternal abrazo y con aquella sonrisa carismática característica de él. En el interior, sentado con la pierna cruzada, Gabriel Moreno nos sonrió y después se levantó para saludarnos con otro abrazo fraternal. Platicamos muy rápido de cómo había estado nuestro viaje, para pasar rápidamente al punto por el cual estábamos allí. No mostraron mucha emoción por lo de la “sexta” como lo estábamos nosotros. De pronto percibí forzado el tema, y justamente en ese momento entró Rogelio, coordinador de Puebla. Gabriel con su muy agradable amabilidad nos ofreció su casa para hospedarnos; después de tomado el acuerdo: salir a la comunidad de la reunión con el EZLN el día sábado 27 de agosto por la mañana, todavía sin fijar el horario, ya que más tarde se pondría garantizar el transporte. Miguel nos mostró la oficina y nos contó de manera muy breve como llegaron hasta ahí. Nos aconsejó visitar las ruinas arqueológicas de Toniná, con el tiempo que quedaba del día. Le tomamos la palabra. Al vernos de pronto como visitantes, que interrumpían el trabajo de oficina, a este sentimiento, se nos unió Rogelio y los tres decidimos visitar las ruinas. Caminamos rumbo al mercado -lugar que Miguel nos indicó para abordar la camioneta que nos llevaría-. El caminar por las calles de Ocosingo nos hacían recordar aquella primera vez que viajamos con todo el equipo de Enlace Xochimilco; imágenes conocidas asaltaban repentinamente nuestra mente.

Un militar abordó la camioneta en la que viajábamos. Su presencia me ponía algo nervioso. Traté de ocultar mi nerviosismo haciendo plática con Cinthia y Rogelio sobre el trabajo en Puebla. El soldado bajó en una unidad habitacional militar bastante grande. Recorrimos la zona arqueológica charlando un poco sobre los anacronismos históricos, pero en el fondo había una especie de sentimiento de añoranza de nuestro pasado indígena, de nuestros sabios ancestros. Allí mismo comimos mientras nos tomábamos una cerveza para el cansancio y el calor que teníamos

después de bajar de las ruinas. Quizá fue el hambre pero aquella comida nos supo muy rica. Al llegar nuevamente a la oficina de Ocosingo, Gabriel nos llevó a su casa, nos mostró en qué lugar podíamos dormir y nos recomendó tomar un baño para descansar. Aproximadamente a las nueve de la noche llegó Sandy a preguntar por nosotros. Minutos después llegó Miguel y entre anécdotas, risas, botanas y cervezas acordamos el lugar y la hora de la salida del día siguiente. La salida sería a las siete de la mañana en el centro de Ocosingo. Sin saber si fue el cansancio, las cervezas, el pan hecho esa misma tarde por Gabriel, la casa, la música, la plática, el pensamiento de esperar lo del día siguiente, las camas, o el calor, aquella noche dormimos muy bien.

II

No dejé que sonara el despertador, desperté antes como acostumbro en aquellos tremendos insomnios neuróticos de ciudad. Desperté a Cinthia y con el movimiento de acomodar lo que nos llevaríamos, Rogelio despertó, ya que nos tocó dormir en el mismo cuarto. Miré el reloj y marcaba la sexta hora, me puse las botas negras que han acompañado mi caminar y cargué mi portafolio echándolo al hombro, revisé nuevamente si llevaba lo "importante", si estaba todo completo, una grabadora de mano, una libreta tamaño carta cuadro chico, un bolígrafo tinta negra, una moderna cámara digital de mano, un poco de dinero, credenciales, tarjeta de teléfono, unos condones y unas pasitas de chocolate, al perecer llevaba todo lo que se requería para trabajar. Me senté a la mesa y casi inmediatamente se me unió Cinthia a compartir una taza de té y un pedazo de pan. Minutos después Rogelio también se unió al pequeño almuerzo. Salimos de la casa con los comentarios de Gabriel que nos encargaba la casa para nuestro regreso, ya que, él y su compañera saldrían esa misma tarde a San Cristóbal y no regresarían hasta el domingo por la noche.

Caminamos como dicen por allá "para arriba", llegamos al lugar señalado pero ni Miguel, ni Matea, ni la camioneta señalada se veían. Llegamos a pensar que ya era demasiado tarde y por esa causa nos habían dejado, pero había otra posibilidad, como siempre hay otra, esta era que nadie había llegado. Decidimos, en cuestión de minutos, hablar a la casa de Sandy porque ahí pasaría la noche Miguel; llamamos pero sin respuesta. Sólo se oía una voz monótona y sin vida de una contestadora. Justo cuando colgué el teléfono y me disponía a pasar la calle, vi que Matea llegaba, su presencia me tranquilizó. Nos saludamos y nos presentó a un amigo que trabajaba en San Cristóbal de las Casas y también se dirigía al mismo sitio que nosotros. El plan era sacar la camioneta y pasar por otras compañeras o hermanas como le llaman por allá y como había suficiente espacio nos fuimos sentados en la parte de enfrente. No tardó ni cinco minutos cuando llegamos en donde estaban hospedadas las hermanas que también nos acompañarían; eran tres mujeres con los años de su lucha sobre su rostro y su cuerpo. Así que los tres aventureros que veníamos de fuera tuvimos que viajar en la parte trasera de la camioneta. Viajamos cómodos y con el viento a nuestro favor.

En el camino hacia el poblado Juan Diego en el municipio autónomo Francisco Gómez, conocimos la historia de Rogelio. Todo comenzó con una plática sobre cómo utilizar la camarita que para mí muy poco conocimiento de la alta tecnología creía que por dentro tenía micro chips atómicos, y que funcionaba con un mecanismo electrocibernético, además el foquito de encendido era una fuente de creación de espectros psicotrónicos, pero todo este bagaje cientificista fue descartado cuando Rogelio me explicó que tenía que enfocar un punto y después

disparar y así tendría una foto. De lo anterior pasamos a como ingresó a Enlace y después nos contó una larga pero muy interesante historia sobre su vida en la lucha. De esa otra lucha que cuesta tanto pelearla; cuando parecía que ya no había nada que platicar, la camioneta hizo un alto en el camino y, sin pensarlo dos veces, de un salto bajé a estirar los pies y a sobarme los riñones que a esas horas de estar sentado y sin beber agua ya se manifestaban con grandes consignas como cuando López Obrador realizó su mitin contra el desafuero en el zócalo de la ciudad de México. Caminé unos cuantos pasos atravesando el camino de terracería. Me interné entre los árboles para, como dicen los de la ciudad, echarme una placentera "miada". El conductor nos indicó que ya faltaba poco. Una de las hermanas, muy preocupada, insistía en que llegáramos lo más pronto posible porque tenía trabajo pendiente en el poblado. En esta parada no tardamos más de diez minutos que parecían horas. Nuestra preocupación de llegar tarde aumentaba al ver como otros autos nos rebasaban, al ver en los ojos de las personas que conducían otros carros esa expresión de tratar de reconocer si nos conocíamos, si íbamos hacia el mismo lugar, hacia el mismo destino, hacia la "sexta". Nos acomodamos nuevamente en la camioneta y reanudamos nuestro viaje; miré mi reloj y los absurdos números marcaban las nueve con algunos minutos. El fantasma del hambre, de la angustia, de la ansiedad apareció entre nosotros y decidimos espantarlo con unas pasitas cubiertas de chocolate que no pongo la marca para no anunciar gratis el comercial.

La camioneta azul en la que viajábamos se hizo cada vez mas incomoda; aquello pasó a un segundo plano cuando vimos una primer manta extendida que decía con letras rojas "SEXTA DECLARACIÓN", con algunos cuatro o cinco hombres alrededor. No pasaron más de dos minutos cuando a nuestra vista apareció otra manta que se veía a lo lejos y que decía con letras grandes "AQUÍ ES". La camioneta azul paró y tres hombres se acercaron al conductor, uno de ellos preguntó por cuántos hombres, cuántas mujeres y cuántos extranjeros entrarían. Se le informó que éramos tres hombres cinco mujeres y ningún extranjero. Nos dejaron proseguir. La camioneta arrancó y dio un ligero movimiento para bajara por la izquierda hacia el poblado que ya se alcanzaba a ver; mientras bajaba aquel pequeño desnivel unos hombres, desde un pequeño montecito, veían, desde lo alto, cuántas personas en la parte de atrás íbamos y anotaban en un papel las observaciones necesarias.

Al entrar al poblado el miedo y el nerviosismo desaparecieron por completo. De pronto todo se torno diferente, mágico, combativo; el estar con toda aquella gente del poblado hacía que el ambiente tuviera un aire de paz y seguridad que hacía sentirse como si estuviéramos en casa, con nuestra gente, con nuestro ejército, con nuestros hermanos en la fiesta de la liberación.

Entre más nos acercábamos el valle del poblado se habrían poco a poco, casas de campaña, cabañas de madera, cientos de gente, rostros conocidos, cientos de gente desconocida, un gran enlonado color amarillo alrededor, hermanos y hermanas que se habían quedado la noche anterior.

El sol aumentaba cada vez más. El verde del paisaje se hacía cada vez más intenso. A lo lejos montañas. Con el resplandor de la mañana, nos acercamos al enlonado caminando y una exposición de fotografías colgaba como ropa en un tendedero.

III

Todo fue en silencio, tranquilo. Nos anotamos en unas hojas. Nos dieron una etiqueta color anaranjado para poner nuestro nombre. Buscamos asiento en la sombra pero todo estaba ocupado. Caminamos hacia nuestra izquierda. Nos sentamos en unas bancas hechas de tablones y troncos. El sol cada vez se hacía más intenso. Para aquel momento ya nada era como lo acostumbrado. Todo giraba en una incertidumbre nada angustiosa. Sentado en aquella banca veía los cerros; miraba hacia enfrente y una mesa donde se sentaría la comandancia zapatista aun estaba vacía. En aquella inquietud buscaba desesperadamente sostenerme en pie; sin pensar ya nada dejé aflorar aquella fuerza que aun me quedaba; trataba de mostrar frente a mis compañeros que estaba tranquilo pero no era verdad. Para no trasmitir mi sentimiento preferí caminar solo. Había sentido esa extraña pulsión de levantarme, esa pulsión que es como un recorrido de choques eléctricos que sentía en las articulaciones de mis piernas. Sin pensar nada me lévate y camine hacia ningún lugar, camine sin rumbo fijo, simplemente camine dándome vuelta a mis espaldas y de pronto mi caminar se convirtió en una caminata rápida, y ya sin darme cuenta, de entre toda la gente se cruzó en mi mirada una mirada conocida. Un rostro conocido, él dudó un poco pero yo no; como si nos estuviéramos buscando, sin ni siquiera saber que ahí nos encontraríamos me saludo mi amigo Cesar. A Cesar lo conocí en Guadalajara en el año 2002 en los cursos de la Escuela Metodológica de IMDEC. El me contó que durmieron ahí la noche anterior, y que en aquella oscuridad, lejos de su casa, en plena madrugada, lo había picado una tarántula negra, lo miré con asombro al rostro y estaba pálido, en aquel momento fui nuevamente presa de mi demencia teológica y en mis pensamientos me justificaba que aquel sujeto era uno más de los elegidos del espejo negro Tezcatlipoca. Entonces, comprendí en aquel momento, en aquel lugar, con aquellos hermanos y hermanas, que nos estábamos encontrando en una y la misma historia; que ya no había marcha atrás, que nunca más sucedería lo que estaba sucediendo en ese momento, y me invadió otro sentimiento más personal: sentir que ahora sí, ya los juicios de mi cabeza, no eran los habituales, me estaba desquiciando pero no tenía miedo, compartía junto con muchos mi feliz locura.

Mientras esto pensaba este humilde narrador, se escuchó a miles de Kilómetros de distancia el sonido de la caracola; el sonido de un caracol que llamaba; que avisaba que algo estaba por suceder. Entonces miramos otra vez hacia las montañas verdes.

Días más tarde mi compañera Cinthia escribiría en su reporte: “La espera no fue larga, el alboroto de repente se detuvo y las miradas apuntaban hacia el monte, hombres vestidos de negro y café, con armas en las manos avanzaban rápidamente, la gente del poblado hizo una valla para el libre paso de los recién llegados, la emoción subió a la boca, a las manos a todo el cuerpo.” El encuentro y la “Sexta” apenas comenzaban.

Ya entrada la tarde, a esas horas en que la mirada nos juega bromas, platicaba con Cinthia debajo de un pequeño árbol, enfrente teníamos unas grandes montañas selváticas y como cubriendo la entrada a aquel mundo unos encapuchados, muy jóvenes, la resguardaban; de pronto se acercaron a nosotros un hombre y una mujer, nos pidieron una entrevista, accedimos, cuando terminaron platicamos un poco. Ellos eran alemanes. Cuando se retiraron voltee a mi alrededor, a esa hora ya estábamos cansados, y en la completa locura, éramos pocos, estábamos locos y no nos habíamos dado cuenta de lo uno ni de lo otro.

IV

Lo que sigue del informe ya no lo puedo describir con palabras, es decir, la palabra escrita ya no alcanza. El informe, entonces, se convierte en algo audiovisual; digo audiovisual porque en cassete grabamos la palabra del *sup* y el EZLN y en fotos capturamos las imágenes que quedarán en el recuerdo de la historia. La grabación y las fotos estarán circulando, les pedimos que regraben la grabación y que vuelvan a revelar las fotos, pero nunca revelen el secreto, porque como es secreto hay que cuidarlo.

La historia podría terminar así: Nos subimos al autobús y cuando despertamos ya estábamos en la ciudad de México, pero ahora ya era distinto, estábamos en otra realidad, es decir, estábamos en lo más concreto de lo real de la realidad.

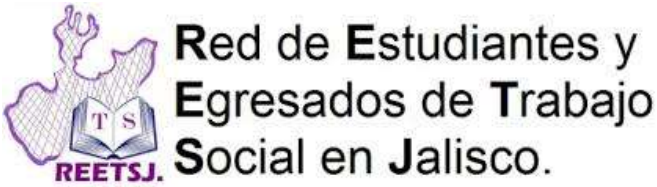
Dedicado al Colectivo Autónomo Chinampas
por el esfuerzo en su lucha de análisis y critica,
a Cinthia por su tolerancia y comprensión intelectual.
Ciudad de México verano del 2005

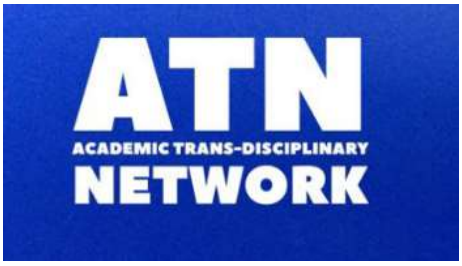
Editorial Cuadernos de Sofía

CUADERNOS DE SOFÍA EDITORIAL

Con el Agradecimiento de

"El saber de mis hijos hará mi grandeza"





EDITORIAL CUADERNOS DE SOFÍA

El saber de mis hijos hará mi grandeza

Red de Estudiantes y Egresados de Trabajo Social en Jalisco.

METODOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN PARA LAS CIENCIAS SOCIALES UNA EXPERIENCIA PRÁCTICA

GABRIEL HERRERA SALAZAR

Diálogos en Mercosur

Colección
Las Lecturas de Amandaña